無心ということ

鈴木大拙

角川文庫
14860

無心ということ　目次

者には別にその立場があろう。自分は自分だけで言わんとするところを言うのである。日本の人々のためにも、何か反省の機会ともならんかと考えてこの書を公刊する。

鎌倉の草庵にて

鈴木大拙

第一講　無心とは何か

無心の意味

私に何か申し上げるようにということでございまするが、無心ということについて――深く考えたという訳ではありませんけれども――まあ多少読んだことがありまするのです。それはこういうことを意味するのではないかということになりましたから、それをご参考にお話をいたし、またご批評を承って、お互いの研究の機会を得たいと思うのであります。

ところで無心と申しますと、だいぶ、ここには真宗のお方が多いと考えますが、真宗でお話になることと多少縁が遠いように思われますが、実はそうではないので、仏教にはみな縁のあることと、こう思うのであります。だいたい四回にわたりまするお話の連絡を申しますと、今日のところは、いったい、無心というのはどういう意味で使うのかということ、そうして二回目には、無心ということには、どんな過去の歴史と申しますか、インドから支那（しな）、それから日本に来てどうなったか、それから三番目には禅というものと無心の関係、それから四番目には真宗のことを少し申してみたいと思うのであります。真宗のこ

とについては、だいぶ、素人の批評になりましょう。あなたたちのお考えに添わない点もあるかも知れませんが、また、こういう風に見ることもできるな、ということになれば結構と思うのであります。それについで、またキリスト教ではどういうことを考えているか、また近代の心理学と申しますか、分析的精神科学と申しますか、そういう方面においては、無心ということが、どういう風に取扱われているかということをも申したいのであります。ところが、ことごとく今申し上げたところに触れ得るかが問題でありますけれども、だいたいにおいては、こんなような分野に渉って、自分の考え、あるいは見ている無心の図面を書いてみたいと考えます。

しかし、こう申し上げただけで、次々にその通りに進み行くかは、お約束申しかねます。それはそのときどきに、予期しない事が心に浮かび出るとき、それをしゃべらずにおくということができないのです。

で、無心というと、普通には無我無心というようなことに使う。無我無心ということは、もとは大変に意味があったことであるけれども、今日無我無心というと、ただ夢中になって、仕事でもするようなことを無我無心と申します。したがって一所懸命というような意味にも使います。もっとひどくなりますと「無心」を言うということがある。それは率直に言うと、金を借りに来ることの意味である。「あいつまた無心に来た」など申します、これはなぜ「無心」というようになったか、自分にはわかりませんが、無心ということは人がいいことで、お人好しというようなことで、あまり気兼ねなしに、ある意味で言えば、

悪い気分にでも取られましょうけれど、そうでなしにまず良い方面から見まして、人の好いところから、「無心」にゆくということになったのかも知れません。これは私の解釈で、本当のところはわかりません。が、無心ということはよく使います。とにかく、「無心」ということは人がいいことで、お人好しというようなことにしておきましょう。また子供は無心であると申します。天真爛漫であります。それから儒教などにては、「詩三百思無邪」というようなことも申しまして、これもつまり無心ということです。それからまた老子の第一ページに「常に無欲にして万物の妙を見る」というようなこともあります。これも無心の意に考えてよいと思います。だいたい、道家の無欲は、すべて無心の意に解すべきであろうかと推定いたします。こういうように無心の説き方にいろいろありましょうけれども、私は次のような風に「無心」を使いたいと思います。

それは陶淵明の帰去来の辞に、これは若い時に読んだもので、文字を分明に記憶しませぬが、「雲無心にして岫を出で、鳥飛ぶに倦んで還ることを知る」という句があります。雲が何の意図も持たず山の洞穴のような所から湧いて出る。それから鳥が飛ぶのがいやになって、森のねぐらに帰って来るというほどの意味の言葉でありますが、ここに使ってある「雲無心」な心持を今日の話題に使いたいのであります。

この無心は、普通にお聞きにはならんか知りませんけれども、禅宗の人がよく詩の句でこの意味を歌うのです。詩の句に使うというのは、天然の景物に託して、無心の境涯を詠むことなのです。ある場合には、常識や論理では無意味なことをも巧みに取り入れて、無

心の境を写し出さんとするのです。宗教と詩とはちょっと縁のないように見えますが、その実、いずれも、同じ所に根ざしてそれから枝葉を生やしているものです。宗教は生活の全体にわたり、それから詩の方は文字の方面、美術は色合、木石、楽器などで、同じ心持を描き出すものと思うのであります。

無心の表現

よく禅宗の人の言う句にこういうのがある。

「一竹葉堦を掃って塵動かず、月潭底を穿ちて水に痕なし」

竹の葉が風にそよいで石段や欄干の上にその影を揺がすのですが、その時に石段などに溜まっている塵などは、少しも動かずに、そのまま残っている。それから月が潭底を穿って水の底にきらりと光っておりますが、その水にはなんら穴のあいたという痕かたも見えませぬ。

この詩の句はなかなか巧みな言であらわしてあると思います。

こういうような言葉でないと、ここに言うところの無心が現われて来ないようです。それと同じような言葉がまだあります。雁がもう出てくる季節になりますが、雁が天空を飛ぶと、その影が、地面の上にどこか——否、この目前に湛えられている、水の上にちゃんと映っているではないか。雁には自分の影を映そうという心持はないのだし、水にも雁の影を映そうという心がない。一方には跡をとめる心がなく、また片一方にはそれを映して

おこうという心もないが、雁がとべば、その影が水にうつる。心なきところに働きが見える。そういうようなところを今度言いたいと思うのであります。

それから西行法師の歌に、

心なき身にも哀れは知られけり
鴫立沢（しぎたつさは）の秋の夕暮

この心ないという無、心ない、ないという無ですが、これには普通に仏教で言うところの意味から申すと、多少は違っていますが、インドの仏教では、無我ということ、無心というような言葉を使います。そういう無心というのと、今言うところの無心とは少し意味が違いますし、また「心なき身」の無心とも違うと、私は思うのであります。自分の使いたいところの無心は、インドで言うところの無心ではなく、支那や日本に来ての無心という心で、今、お話し申したいと思うところのものであります。

そこで仏教の無我、または無心というのは、原始仏教と申しますか、般若仏教と申しますか、そういう方面でよく使われていますが、今言う無心とだいぶ違うけれども、しかし無心というのはだいたい仏教から出て来た言葉であり、思想であると思うのであります。仏教が支那に来てから支那的に発達し、そうして道教などとよほど同化して、だいぶ、支那の思想も取り入れておりまして、その結果、支那流に無心という言葉ができ上がったと、こう思うのであります。

けれども、もとはインドに出たものに相違ないが、支那に来て支那流になって、インド

流の無心が、東方風の無心ということになったと思うのであります。東方風というのは支那、日本風というつもりです。

元来、支那の国では、すなわち漢民族の考え方では、実地主義、実利主義、または実践主義というような方面から、すべて物事を見ることになっています。今までの支那民族の頭の使い方はそういう風であったのであります。これからはどんな風になるかわからんが、いったい民族心理、民族性などというものを、単に歴史を固定化したものと見て、一つの静かな型、静態的なものにしてしまうと、歴史には創造的なもの、新しいものを造ってゆく力のないものになる、すなわち、歴史は死んでしまう。したがって民族心理というものも、今まで歴史に現われたものを、一つの死んだ型に入れて、それで全体を尽くしたとするなどはよろしくないと思います。

われらが何千年の歴史をもっているとしても、悠久な世界の歴史からみれば、何でもないので、これから先、何千年、何万年、何億年、永遠に生き続けて行くものとすれば、僅(わず)か三千年、四千年の歴史にだけに影をとどめたものを見て、それでこれから来たらんとするものの全体を尽くそうとするということは、いけないと思います。けれども今までのところに、一つの限りをつけてみたとすれば、支那人は実践主義の民族であるといってよい。それでインドの無我、アチッタというか、そういうような哲学めいた言葉が支那に来ると、実践的になって、支那人の頭に無心というものができ上がったと、自分は思うのでありま す。インドでは無心という言葉はできなかったと思うのであります。支那に来て初めてで

き上がった。それからインド人の哲学的な頭が支那人の実践的な頭に消化せられ同化せられて、そうして、今日、私が使わんとする無心の意義になった。こう言っていいじゃないかと思うのであります。

宗教生活としての受動性

それで私の考えまするに、無心ということは、どうしてもこの宗教的生活と申しますか、宗教的生涯と申しますか、そういうものの中心をなしている思想であると言いたいのであります。それはどういう意味であるかというと、宗教というものには、パッシヴィチイと申しますか、受動性というものが中心となっているのです。詳しいことはずっと後に申します。

他方、受ける、向うから授けるのを受ける、すなわち受動性というものが宗教にはあるのです。この受動性がいろいろな型となって、真宗には真宗の、禅宗には禅宗の、キリスト教にはキリスト教のそれぞれの型がある。その型で受け入れるが、ちょっと見たところでははなはだ違ったようでも、その本を探して来ると心理学的に受動性というものがいずれの宗教にもある。これをインドの言い現わしかたでいえば、「本性清浄（ほんしょうしょうじょう）」ということにもなります。この清浄とは、ただ奇麗であるとか、大空の雲のない姿で、からりとして何もないという、ただそれだけを意味するのではなくして、そういう姿でないと、そこへはものがはいってこないのです。これは受動性をたとえたのであります。受動性は、つまり

絶対的包摂性といってもよいのです。

塞（ふさ）がったところは、すでに何かものがあるので、そこでは受動が可能でないのです。何もないから入れられる。自分に何かあると思うからはいって来るものに対して抵抗する。宗教生活にはそういう抵抗性を嫌うのです。ぎしぎしいがみ合っては本当の宗教的生涯というものが出て来ないのです。絶対包摂・受動性・無抵抗主義とはある一面では同じ意味を持っている。

それで、さっきも常盤博士からもお話があったようでしたが、仏教は一神教でもなし、多神教でもなし、また汎神（はんしん）教でもないのです。そんなことを離れた意味から本来清浄というのです。本性（ほんしょう）は清浄（しょうじょう）である。「畢竟（ひっきょう）浄」である。そうすると何でも受け入れられる。だから一神教といえば一神教でもよし、多神教といえば多神教でもよし、汎神教といえば汎神教でもよし、そうでもないといえば、すべてそうでないということになる。神もなければ仏もない、祈りということもない。最後を自覚するということもなければ、死んでから行く地獄、極楽もなければ、また、死ぬということすら、言ってよいかわからんことになる。それからまた、生きているということもわからんかもしれない。そうすると、はなはだとりとめないたよりのないようにも思われましょう。そのとりとめないようなということは消極的な言い現わし方だからでありましょう。しかし、人間の言葉を主にしますと、どうしても消極的に言い現わしたくなるのです。そしてそれによって本来の積極的なものが出るのです。

消極というと、積極に対してみるから、消極はいつもたよりないもののようになってしまう。

実は消極と積極とを共に離れなくてはならぬのです。これがわかれば、それをいろいろな関係で、消極的に言うこともあり積極的に言うこともあるのです。それは融通無礙です。普通には何かものに拘泥しているから、その拘泥しているものを、まず取ろうとする。その場合には、消極に言った方が便利である。便利で具合が良いけれど、人間の常としてまた、それに拘泥してしまうということがある。だから空ということをインドの人が言い出したが、この空も、今申すように空に囚われるということのないようにしたいものです。空に囚われると、空は空でなくなってしまう。それで宗教は受動性ということを時々言うことがありますが、私はこの受動性が大切であると思う。そういえば、いくらか近代的な言葉でもあるし、昔の言葉を使わずいくらかわかりがいいというようになりましょう。そういうように受動性を見たいと思うのであります。

宗教の極致

それから無心が宗教生活の極致であるということは、受動性がわれらの宗教体験の極地に立っているという風にとりたいと思うのです。そうすると、ここでは、いろいろ問題が出て来るのです。その出て来る問題の概要を申しますと、無心になると、心がないということになる。心がないというと、大抵の人々は、吾らにはみな心があるじゃないかと、こ

う言うのです。心がなかったら木石に等しいじゃないか、こう言うのです。ところが宗教の極致というものには、木や石のようになってよいというところがあるのです。木石のようになっていいところがあると言いますと、人は木や石じゃない、人間には血がある、温か味がある、意識がある、心がある、神経がある、ああいう木の片や石の固まりのように無神経じゃないと言うのです。なるほど、そうなのです。だから寒かったり暑かったり、怒ったり笑ったりするけれどもその怒ったりする表面だけを見ると、心があり、情があり、意があると思いますが、そのもとを、もう少し推し進めてみると、やはり木や石などを木たらしめ石たらしめるところの、何か無意識的なものに突き当たるのです。そこに絶対的受動性というようなところがある。それを体得しなければいけないというのが、私の主張なのです。

例を挙げてみますと、これはキリスト教の人の話ですが、セント・フランシス・オブ・アッシジなる人が、昔いましたが、イタリアのアッシジという所の聖者のフランシスという人のことです。その人は説教の中にこういうことを言っている。今のキリスト教者はみんな心がありすぎて困る。死人のように、死んだ人のように、死骸(しがい)のようにならないと駄目だと言っています。

それはどういう意味かというと、死骸になれば、どこかにもって行って、立てておけばそのままに立っている。しかし、推し倒せばまたそのまま倒れる、そのままになっている。人が何を言っても怒りもしない、笑いもしない。それから、それに紫の衣でも着せて説教

の場所に出せば、いかにもそれに堪えないように生白い顔して、まごまごしている、こういうのです。これには多少諷刺がはいっているかも知れませんが、日本でも、坊さんなら紫の衣や緋の衣を着せると、得意然として、随分、好い気になっているように見えることもある。人間は大抵そんなものだ。

人間は死骸にならないと本当のことがわからんといってもよい。まあ、こんな意味のことだと片づけておきましょうか。

それからまた、これもキリスト教の人で、ゼスイットの開祖のセント・イグナシウス・ロヨラであったと思いますが、その人の言うのに、今、神様が出て来て、そこの海辺にある、櫂もない帆もない捨小舟、それに乗って大海に出よと命ぜられるなら、即座に出てゆく。なんら躊躇することをしない。後は神のままにされて動く、波間に沈むなら沈む、大洋に浮かび出るなら浮かび出る、どこへどうなるかわからぬが、それでよいというのです。宗教生活にはそういうところがあるのです。

木や石のようになるということは、今の死骸のようになることであると見てよい、またゼスイットのセント・ロヨラのような心持になるのだといってもよい。

動かせば動く、坐らせれば坐る、蹴飛ばせばとばされる。そして別に何とも不平を言わぬ、全く絶対の受動性を発揮している。そういうことがあるのです。また、たとえば猫というものは面白いものです。何か猫に紙袋でも被せると後ずさりします。別にニャンともキャンとも言わぬ。それからフーと言っておこりもせぬ。とってやっても誰がとってくれ

たかとも言わない。もちろんお礼なぞ言わぬ。どうしてもこうしても、すらりすらりと、自由に動きのける。知らん顔してさっさと行ってしまう。こういうところが頗る面白い。頭をちょっと撫でるとゴロゴロとやる。が、ちょっと叩いても別に怒りもしない、さっさと飛んで行く。犬とはよほど様子が違う。猫にはそういう自由がある。木石に似ているというか、はなはだ馬鹿気ているといえば馬鹿気てもいようが、またおかしいようでもありますが、そこに何だか無心な一つの例がみられるかとも思うのです。

ところが、困るのは人間には分別意識というものがある。七情というか、そんなものもある、怒る、泣く、悲しむというような性のほかに、われらには知識というものがある、論理というものがある、そうして何かにつけて理屈をつけたがる、そこから始末におえぬということが出て来る。

ことに日本の近ごろの思想界はもちろん、政治の上の事でも、一般の傾きは、何でもやたらに理屈を言わねばいかんことになっています。理屈がこうだから、こうだということでなければ承知しない傾向になっている。しかして実際の経験や事実は第二になっている。これは西洋の学問がはいって来て、こういうことになったのであろう。それはまことに結構だが、宗教というものは、そうでないところ、すなわち理屈のつけられないところにあるのです。宗教には、何のかんのと、理論はこうだとか、論理はそうでないとか、そういうことを言わぬところがあるのです。いわゆる近代的に言うと、神がある、仏があるといっても、その証拠を立てなければならないことになる。阿弥陀さんのある証拠を立てなけ

ればならないことになる。阿弥陀さんのある証拠を立て、いよいよ信じてもよければ信ずる。そうでなかったら信じないと、若い者はきっとそういうことを言い出す。

ところが本当の宗教の体験の上からいうと、阿弥陀さんは、あるから信ずるのでなくして、信ずるからあるのです。信ずることができるからあるのです。その絶対の受動性の中にはいってくるから信ずるのです。受動性のものに動的性格が出てくるから、そこに一種の信なるものが出るのです。そうでなくて、単に理論の上からのみ詮議立てして、そういうものがなければならないから、信ずるというのでは、真の信ではないのです。それは知識という範囲をはなれぬのです。信は天啓だといってよいのです。

たとえばキリスト教の人に近ごろ有名であるバルトの危機神学なるものがあります。この人に、神というものが――神と言ってもキリストと言ってもいいが、実際助ける力があるのか、そしてわれらは救われるのかとこう訊ねた時、彼の人は、それはお前は救われたことがないからだ。救われたことがないから、神に人を助ける力があるかないかなどと言うんだと、こういうことを言ったと申しますが、これは日本の真宗教徒の体験とその揆を一つにしているところがある。讃岐の庄松、あの人のことを書いたものの中に、阿弥陀さんは助けてくれるかどうかと、人が訊ねたところが、庄松は、それは、お前はまだ救われたことがないからだと申しました。自分がまだ助からんから、助けられる力が、他力にあるかどうかと訊ねるんだというのです。信の方から言うと、そういうような問いを出すことが、理屈に訴えることです。この橋を渡ったら浄土かどうかという、それは学者の言う

ことで、信心の人はその橋が自分を渡すだけの力があろうが、なかろうが、そんなことを詮索立てせずにただ渡れと言うから渡るのです。そして渡ると渡れるから、これを摩訶不思議というのです。ここの川の流れは大変急である。これを渡ったら流されてしまうだろうと思うと、水はますます急で、そしてはいったら、その人はきっと流れてしまう。ところが信の一心で渡る人は急な流れが中断してしまうのです。神道の方で火渡りということがありますが、仏教でも水渡りということがあると見てよい。信の足をふみ出せば水の流れが切れて、すっと流れてしまう、そういうことがある。

これは宗教というものは信の一心であって、全く空虚になって六根清浄、本来清浄ということになれば、その清浄性が自然に動く、そしてその動くものに従って出れば、安養の浄土が現出する。いわば大海の荒波の逆巻く中にも、炎々として大千世界を焼く劫火の中にも飛び込めるのです。そういうところから、水にも溺れず火にも焼かれずというようなことが説かれるのです。そこが論理を離れ、分別を超越したところの境涯なのです。そこに木と同じか、石と同じか、あるいは死人と同じというような意味を考えてみたいと思うのです。そこでこの宗教というものについて、私はつぎのように思うのです。

分別を越える

われらが分別の世界にいると、自分がこうしてここにいる、あなたがそこにおられる。また、こういうてもよい、自分と自分ならざるものと、その二つをもとにして、いろんな

論理の機構を作り上げる。それはそれでいいけれども、あるいはそうなくてはならぬ理由もあるが、この外に、もう一つの世界があるように思う。その世界はそういう対立の世界の上にあるというか、中にあるというか、裏にあるというか、特別に他の世界といってはいけないが、それならそうでないといっても当たらぬが、とにかく、分別なしに感ぜられる世界、どうしても打ち消されぬ世界があると思う。人のため説明する上には、まず、そういう風に見た方がわかりやすいように思う。実際はその世界にいっぺんはいって来ないと、わからないのです。人間の世界から超越してしまうのではないが、仮に離れると言わないと、その世界にはいれない。皆さんがいらっしゃる、ここにこうしていらっしゃる、その世界を離れてそして今言うところの世界というものに飛び込む。そうすると、今まで二つの世界であって、できるとか、できないとか言っていたものが、何でもなく一丸となる、一丸であったということになる。宗教者は、ことごとくこの超越した世界というものに飛び込んだ瞬間に、自分を完全にしたといってよいと思うのである。そういう世界をもとにして考えると、今まで、どうしてもわからんと思っておったことが、何のことなしにわかるということがあると思うのです。これが「非思量」の世界なのです。

浄土のありか

そういう世界をまた絶対の世界、無限の世界というか、観念の世界というか、哲学者はいろいろに申すだろうと思いますが、そういうものが人間の世界を離れて別にあると思う

そういうように無限の世界というか、観念の世界というかそういうものの中に自分らは皆立っているのです。そういうところに立たないと、自他の区別がついて、それからそれといろいろの差別の世界が展開する。しかし実際の経験では差別のつかないところに本当の安全の場所が見つけられる。それは理屈でどうしてもゆかない。理屈で言うとこっちの岸があって、向うの岸とこちらの岸ということになって、こっちの岸から向うの岸に行くと言えば、こっちの岸と向うの岸とが、二つになって離れてしまう。この穢土(えど)からあの浄土の世界に行くと言うと、二つにわかれてしまう。それならそうでなしに、浄土はすなわちこの世界だと言うてもいけない。この穢土が寂光浄土であるとは言えない。そうすると、そこにはまた哲学か、理屈がはいってくるのである。それなのです。娑婆即寂光土(しゃばそくじゃっこうど)と言わないし、また寂光土がすなわち穢土であると言わないのです。また穢土にある訳でもないのです。そんなら浄土が西方にあるのかというと、そんな訳でもないのです。とにかく、そういう世界をいっぺんなりともちょっと見ないといかぬと、こう思うのであります。これは後にも話が出てくるかしれませんが、みんなごちゃごちゃになってしまうが、その時言わないで後にとっておいて言おうとしても忘れてしまうかもしれぬから申します。

浄土教の方では、指方立相という教義があって、東、西、南、北を立て、そして西の方に極楽があると言わんとする。それはそれでよろしい。そうしないと一般には承知ができぬが、そこに一つ表象というものか何かはいっていることに注意したい。直覚的に体験し

たところがあっても、それを言う時には、すなわち言葉に現わして人に伝えようとする時には、二つの方法がある。その一つは理屈に訴える、分別に訴える、哲学者のやるところです。今一つは譬えです。ただ譬喩と言ってはいけないけれども、仕方がないから、まず譬えと言うのです。譬えでもって直覚の姿を現わすのです。姿に現わして言わぬと人には伝えられない。

元来、自分というものと、汝というものとの二つを分けることがいけないのです。二つに分けてしまうから伝えるということにならなくてはならぬ。しかしそうしないと自分といっているものが、自分でなくなるからやむをえない。論理の方は哲学者や宗教学者の方で言うかしれぬが、譬喩や比類で直覚の写真を現わすことになると、その一つの方法は、詩歌、神話になって出るのである。そういう詩の文句にも現わさない、神話でも伝えないときには、どういう塩梅にして直覚の意味を表現して、そして普通の人間に納得させる方便(upāya)または施設(prajñapti)と称すべきものは何かと考えてみると、それは浄土教の指方立相より外にない。すなわち方位によりて西方というものを立てる。そして十万億土というものを向うにおく。そうしてそこに浄土が建立せられる。

相のないものの話をするときは、相をそこに現わしてするより外に途がない。それが世俗の意味での方便という訳でもなし、嘘という訳でもない、また単なる譬喩でもなし、そうかといって、われらの物理の世界、心理の世界をもとにしての話ときめるわけにも行かぬ。十万億土といってどのくらいの里数であるか、天文学者では何億光年の所から星の光

が写真に映るというようなことをきくが、西方のそういう隔りの空間の一点に極楽があるのか、こういう風なことにも人は言っておる。

　それから西方というと西だから、われらは東というよりも西の方が死との連想が強い。太陽は東から出るから、生れるのは東、そうして死ぬのは西になるのである。それで極楽は西にあるのだろうと、いうようなことも言われる。そういうことにしておくとそれは一つの方便、無知文盲の人を騙すようなものだと考えられる。しかしそれにすかされたままになっておるとわしらみたいなものはみな黙っていて、まあ、あまり悪いことなどはせずに、一生をくらす、それで国は泰平であると考えられる。

　そういうことに考えられるところから、宗教は阿片のようなもので、それさえ吸わしておけば、資本主義、独裁政治の首領などは一般の人を使いやすい。そういうようなことで、共産主義の人になると、宗教は阿片だ、無知なものを騙す方便だと申しますが、それはみんな今言うこの対立の世界だけをもとにして考えているからのことなのです。元来、宗教者の直覚経験の上にあるものを、そしてその境地から見た浄土を、分別の意識の世界で通ずる言葉で現わす時は、十万億土と言わんと、どうも具合が悪いのである。それを言い出した人にとっては最も適切な言い現わし方なのです。それであるから十万億土を向うに見てもよし、ここに見てもよし西に見てもよし、東に見てもよい。それからまたどこに行っても皆西だということになってもよい。一町歩いた所も十万億土、一寸先に出てもそこが十万億土、東にあっても西方であって、皆西方十万億土なのです。まずそういうような心

持です。ところが、そんな馬鹿な心持というものがあるか、そういうことを言い出した人は馬鹿どころじゃない、いったい、正気なのかとさえ疑われるという人もあるでしょうが、その人にとると、これほど真面目なことはないのである、実際そういうことを言い得るものがあるのだ。その世界にはいるというと、今言ったような分別を離れたものが宗教意識の上に出て来るのである。

自分はそう見ているのである。浄土の人々は、今私の言うように言っているのか、どうかわかりませんけれども、自分としてはそういう心持になっていたい。どうかこの心持の出るところを汲んでいただきたいと思う。

それで、こういうように、浄土や極楽のお話を一方でいたしまして、他の一方を見まする と、石か木のような心持になっていようという話があるのです。無分別の世界であるのです。そうしてそれがちょっと夢のような心であるかとも見られましょうが、宗教者から見れば、分別対立の世界がかえって夢幻泡沫のようでもあるのですが、とにかく宗教者の心はそういうようなところに住んでいる。それをもっとはっきり言えぬか、何だかそれじゃもの足りないと言われます。実際もの足りないようです。それで祖師方がいろいろと力を尽くしてわれらのためにお教えになるんだが、どうもわれら眼暗くして、その祖師方の心持がはっきりとれぬ。それで、まあ私が、こういう塩梅にいろんな思索、分別、想像みたいなものを一緒にして、何とかその心持を、こういう風に言ったら出てくるのではないかと思って、申し上げる次第なのですが、どうも自分の言葉の言いまわしが足りないので、

自分でも不満足です。

浄土の内容

生理的・心理的に言って、抓ったら痛い、殴ったら痛みを感ずる、痛みを感ずるところで、怒り出すというような世界——そんな世界から離れて、火にも焼けず、水にも溺れぬという世界へはいることにしたいのです。論理的に言うと、あるいは空間的に言うと、この距離的に区別のある世界、いくら遠くても月の世界くらい——それどころでなく、何か十万億土——十万億土どころじゃない、もっともっと距離のつけられぬところに極楽がある、そこに行かなくてはならぬ。そしてその極楽というのが結局そんな遠いところじゃないというのである。それからまた西が西でなかったり、東が東でなかったりするということになると、何が何だか全く無茶苦茶のようではないか。しかもそれが無茶苦茶でないというと、いったい人間の立場はどこにあるのであろうか。

もう一つ善悪という値打がある。われわれの行為に値打、価値をつける倫理学者がいる。ところで、今いったような世界では、その価値というものを、どういうようにつけたらいいか。こう尋ねると、どうもここでは善悪の区別もつけちゃいけないのである。逆説的になるが、ここでは善が悪であったり、悪が善になるとさえ考えられる。そうすれば、社会が成り立ってゆかぬじゃないかと、対立の世界にいるものは考える。なるほどそれは成り立ってゆかんのです。集団的生活では、善悪ということをきちんとしておかなければなら

ない。けれども善悪できちんと分けられている世界は頗る窮屈な世界です。そんな世界では、ちょっと手を出せば、それは悪い、足を踏めば、それは悪い、人の頭を殴ったら、それは大いに悪いということになる。貧乏したり、金持になったり、善根をつんだり、功徳を増したりなどして、頗る窮屈な世界である。ところが宗教の世界はそういうことのない世界です。手で殴りたいと思ったら殴る。蹴飛ばしたいと思ったら蹴飛ばす、また反対に、蹴とばされるなら、蹴とばされて倒れる。あるいは死んでしまう。いわば無茶苦茶の世界です。

そういうような世界があるとしたら、それは無分別の世界、善悪を超越した世界といわねばならぬ。こんな価値のない世界にはいったら、いったいどうしたらよい、いったいどうなるのだと思われよう。そういうものが宗教の体験の極致であったら、すなわち国家の成立、社会の成立を説かなくてはならぬところでは、宗教は一日も立つことを許さぬのである。それは当り前です。それはそうなくてはならないのです。しかしながら、今言った分別では何ともわからぬ、きわめて有耶無耶と想像せられもする世界に、一度はいったら、実際善悪を立てない世界がそこに展開して来るのです。そしてそれが無秩序にもならず、非善非悪にもならず、やはりもとのごとき山あり川ある世界なのです。廬山は煙雨、浙江は潮の世界なのです。そこでは普通の世界と同じに、知ったものに対してはお礼もするし、知らぬものに対しても怒った顔もせず、喧嘩もせず、どうこうという好悪の感じも持たず、あれも人の子と思って通り過ぎる。いわゆる七十にして己の欲するところに従うというこ

とがあります。己の欲するというところは、今の宗教的な世界です。そこにおって則(のり)を越えずとは善悪の間違いをしないということです。善悪で値打ちづけられぬ世界にいて、やっぱり善悪はついているのです。宗教の世界がやはり集団的生活の世界なのです。

不可思議の妙味

ここが宗教の、いかにも不可思議千万なところであるのです。不可思議千万であるだけに尽きざる妙味というものが、そこから湧いてくる。それをきちんと論理や倫理やその外各種の「理」で決めたら動きがとれなくなる。動きがとれなくなったら、人間というものは一日も生きて行かれぬ――こういうことがあるのです。それがちょっと普通一般に考えてみると、いかにも非社会的、いかにも無法、無政府主義のようなことになるのだが、そしていかにも危険千万にも聞えるかしれぬが、宗教者には一面に非社会的な、無政府主義的なところがあるのです。それあるがために、社会は無機物にならず、また蟻群(ぎぐん)的生活にならず、終始動いて進んで行くのです。そこをちょっと履き違えると頗る剣呑(けんのん)だから正宗の刀を子供にもたせたようであって、宗教は、秘すべし、秘すべしで、めったにその中身をそのまま人に見せちゃならんということになる。そのまま見せるとたまげてしまう、それでなければ剣呑でならない。これ以上安全なところはないと思うけれども、その安全なところにはいったことのない人からみると、危険だから、また普通にあまり大っぴらに見せちゃいかんということになる。方便や施設というものは、ここから現われるのです。と

にかく、不思議な世界の中にいる人間なので、この不思議を是非するわけにゆかぬ。ただ気をつけなければならないというだけのことです。
話がちょっとそれるかもしれませんが、今言うように無分別、無軌道、無功用の世界とでも申しますか、没善悪、超善悪の世界とでも申しますか、そう言うと、すべて渾沌（こんとん）の中にごちゃごちゃに入れたようだと考えられるかも知れない。こういうと自分の言わんとする意味が出るか出ないかわからぬが、空間的に考えることをやめたらと思うのです。すなわち無限に空間が広がっていて、その無限に広がっている空間、その中にすべてのものがはいり込んでしまう。空間はすべてのものを飲み込んで知らん顔している。それが宗教的体験の状態というのではないかと考える人もあり得る。そういうと無政府主義のように聞え、非社会的のように聞えるであろう。そうして道徳的価値のごときもその中にはなんら成立しないというように考えるであろう。これが無分別の世界なのか。

無限の開展と永遠の願い

それは空間的に考えたと言うべきであって、自分は時間的に考えなければならないと言いたい。時間的に見ることは、空間的に見ることの反対で、空間的に見ると死んでしまうが、時間的に見るとこれが次から次に、また次にと展開して行く。向う――といっても、そこに当てがあるのではなくて、どこまでも、はてしなく行くという風に見るのを時間的と自分は言うのである。十万億土に来たなと思うと、また向うに十万億土がある、いくら

でもさきへさきへと開けてゆく、時間的に開けてゆく世界がある。人間の世界を時間的に包んでいる世界は無限に開けてゆく、無限に新しいものが開けてゆく世界なのです。

空というと、何だか限られてくる、それで空間的に見ないで、時間的に見る、すなわち次から次へと新しいものを作ってゆく世界、昔のまたその昔、大過去から来たものが現在に出て、ここでその過去が停ることなく、過去が現在に来て現在の中から、それがさらに未来に突き通る力、それが過去からずっと今を通じて動いて行く。そういうものが世界を時間的に見ることの特徴なのです。この特徴をもった世界があるからして、則を越えずということができるのです。則を越えずということを、時間的に体得しなければならない。時間的に体得して、そうして次から次へと、それが撥転してゆくということになると、そこに落着きが出る。そしてこの落着きはそれで済んでしまったという落着きでない。そんなのは沈滞である。枯死である。

時間的に落着くというところから永遠の願いが動く。永遠の祈りというものがそこに出てくる。単に空間的にすべてのものを見ることになると、停滞、沈鬱（ちんうつ）に退化するより外ないものが、時間的見地にいったん翻転すると、そのもの、その働きが次から次へと創造的に出てくることになる。ここに重々無尽の願いがある。華厳の重々無尽とは願いの尽きないことをいうのである。これが衣食住の世界の方からみると、本願はこんな風の祈りになる。すなわち何か面白（おもしろ）いものが観たい、うまいものを食べたい、何か聞きたい、何か手に入れたいという祈りになる。現世利益的祈りと言ってよい。本当の祈りというものは、永

遠の祈りなので、いつといって成就するものではない。成就したということになるともはや祈りの生活はやめてしまう、願いは無尽でなくてはならぬ、どこかに停まってはならぬ。十万億土に来ても十万億土で停まって、それきりになってしまうのは願いでない。永遠の祈りはいくら行っても行っても極楽は向うにあるのです。どうしても手の届かぬところのあるものが祈りなのです。そういうことは馬鹿気ているというのでしょうが、それは今言うところの対立的空間の世界から見ての話だから、そういうことになる。

重々無尽永劫無窮の祈りでないと、その中に生きたものがいない。無量寿の阿弥陀さんがおられる。そういう世界に足をいっぺん入れたという人なら、尽きぬ祈りの心は解せられると、自分は信じている。いくらやっても駄目だから、よそうというような祈りでは、限りある世界でこそ意味あるかもしれぬが、駄目なものをくり返しくり返しやる心、その心は実に、弥陀の本願の世界に生きているものでないとわからぬ。駄目だという話をする人は、すべてのものの対立する世界をのみ見ている人である、つまり駄目な世界というものを見ているからの話なので、そういうものを棄ててしまわなければならぬ。そう捨てたところに、別の世界が現われる、そこには駄目なものは何もない。

つまり駄目が駄目でないのである。過去のもので、駄目だと棄ててしまったものが、即今の一刹那にはいってくる、しかしてその一刹那が無限の未来に広がってゆこうとする、その機微というか、刹那というか、それを握ったとき、すべてこの一刹那の祈りとなる。この刹那が永遠の過去である、また永遠の未来である。

十万億土

すべてのものがここに秘められて、機転の機につれて、人間の心に祈りとなって意識せられる。そうすると、この「今」というもの、この刹那というものは、決してこの刹那で停まっているものではないのだ、動くものである。この動きを空間的に翻訳するとそれが十万億土でもあるのだ。そういう具合に時間的に動くものをつかみたいと思うのです。そうでないと、十万億土に行って、そこに極楽がある、そうなってしまうと、これで停まってしまう。そうでなくして十万億土に行けば、また極楽が向うにある。極楽は無限の向うだが、その無限がこの一刹那の動きではないか。十万億土というのは、われらが普通対立の世界にいて言うところの考えだが「永遠の今」、無限の刹那というところから見れば、ちょっと出たところ、それがすなわち十万億土ではあるまいか。こう言うたら、またいけない。こうやっておって、しかも、ここが十万億土だということにならなければいけない。そうすると大変おかしくなるけれども、そう言うより仕方がない。これがまたいろいろに言われます。

十万億土を経て極楽に行くという真宗のお方は、極楽に落着くと、間もなく、すぐまた戻ってくる。還相回向（げんそうえこう）ということを聞いておりますが、極楽に行って蓮の台にちゃんと坐りこんでいるものではない。即時にこの世界へ戻るという話ですが、本当のところは、それは帰って来たのではないのです。そうすると、極楽に行ってまたこの世に戻って来たの

でなくして、ここから十万億土に行ったと思ったら、それがそんな遠いところでなくして、今ここにこうしている自分の居処がすなわちそれなのであったと、そう言ってもいいと自分は思う。一直線というと、何か行ききりになって戻って来ないということになるかも知れぬが、往相も還相も一つのものであるということが言える。帰って来るというと帰還の考えをもつでしょう。つまり往相と言ったり、還相といったりして無限のものの力の動きをみせたものと言ってよかろうと思います。一直線に向うに行ってしまうことになるが死んでしまう。そうでないところに無限の力の動きをみるものではないかと思います。願というものが動く、祈りというものが動くのは、みな今述べましたような意義をもつものと考えたい。しかしてそういうところへはいる時に、初めて宗教の体験というものを説くことができると言っておきます。

解脱と自由

ちょっと話が変るかも知れませんが、元来さっきから申しましたように、われらは対立の世界にある。対立の世界におるから苦痛があるということもある。苦痛があるところをどうしても出たいというのが人間である。そうできている中から出たいということは、そうできているものを棄てるということでなくてはならぬ。棄てることは、すべての値打から離れるという意味である。ところが値打というものは二つのものがあるところから出るのであるから、その二つの中におる限り、われらはどうしても自由がないのです。仏教の

方で解脱ということを言いますが、解脱は宗教の終局の目的です。しかし解脱は、単に離れてしまったということではなくて、そこには自主、自由というものがなくてはならぬ。二つのもので作られているところを離れただけでは、働きというものが見えぬ。死んだと同じである。心というものがあれば、それが自由になるのです。そうなくてはならぬのです。そこで解脱するということは自由を得ようとすることに外ならぬのです。自由を得ることは善悪などの値打のつけられる世界を超越してしまうことです。無分別の世界にはいってしまうことです。無分別の世界にはいるから神通遊戯と言われる。神通とは自由、遊戯とは自主者の行為です。遊戯三昧、すなわち何ら他から拘束せられることがないのです。遊戯三昧ということは自由なものの生活形態です。物に拘束せられないところが自由の働きですが、これがあると創造の世界ができて行く、自分で創めて造ってゆく世界なのです。自由に創造するということは、ただ乱暴してゆく世界の意味ではない、乱暴は自主的でない、そこには本当の自由がない。自由は人間としてのわれらがその本然に帰るとき自ら出て来るところのものである。この自由の出るようにするためには、すべてのものを払いのけ、二つの対立したものから脱け出してしまわないと手に入ることが不可能です。

無心の境地

昔道元禅師が支那から帰られた時に、支那に行って何を学んで来たかと、こう人が訊ねたら、自分は柔軟心を得たと言われたとのことであるが、この柔らかいとか、固いとかい

うのは、わが心の全体を挙げての働きからみて言うのです。この柔らかいというのはいわゆる受動性の型、宗教の極致と言うてもいいので、柔らかでなければ物を入れようとしてもはいらぬ。何か固いものをその中に蔵していると、「われが」といって頑張る。そんなに頑張ってしまうと、内外から来るものに対して、すぐ反発してしまう。なるべく自分がなくならなくてはいけない。自分というものが、大いにはっきりしないものであると言われるかも知れないが、とにかく、何だかそこに頑張るものがあると喧嘩（けんか）してしまう。あるときは喧嘩もよいが、いつも喧嘩腰では困る。「自分」が倒れると「人」も倒れる。すべてが倒れてしまうとここから新たな世界ができる。柔軟なものになると、はいったものをすっと包んでしまう。こっちに何だか一物あると、これが出しゃばりたがって困る。抵抗が顔出し始めると今までの僅（わず）かの柔軟性も引っ込んでしまう。これは二つのものが一つになったといっては悪い。そんならその二つのものを超えてしまったかというと、それも悪い。二つをそのままにしておいて、しかして一つのようであるとでもいうか。これは円融自在の世界である、事々無礙（むげ）の世界です。事々無礙の世界が柔軟心の世界である。それがまた受動性の原（もと）である。こう言ってもいいのであります。

だからどうしてもわれらは宗教を体験するには、有無の世界に捉（とら）えられないようにせぬといけない。有無を超越せよと言いたいのであるが、超越という言葉がはなはだ悪いので、今の哲学者の言葉で言うと、揚棄するとか、止揚するとでもするか。しかしこれはドイツの哲学者が言うような言葉を使うので、どうも仏教者の目から見ると、何だか物足りない

ところがある。それは論理の上の話であると思うが、仏教者の体験の事実を分明に言い現わしていない。何だかひっかかりがある。有というものが片一方にある、また他の方には無というものがある。その有と無とを離れたようなところにまた何かがある。そういうような哲学的思索の上では三段論法なるものが話しせられて、大いに具合がよい、これで対立矛盾が克服せられるのだと言いきかされる。もちろん私は哲学者でないから、はっきりわからぬけれども、有とか無とか言ったり、また有と無とを合わせて、今一つ高次元のものにする、すなわち有と無とを揚げて止めるのだなどということは、何だか持って回ったことのように考えられる。思想的にはそうなるかも知れんが、あちこちに、橋をかけたり、はずしたりしなければならぬかも知れぬが、宗教の体験の上からみる人は、そうは言わない。有がすなわち無であり、無がすなわち有であると、こういう風にしてしまう。三段論法の階段を立てるなら、勝手に立ててもよかろうが、その三をも直ちに一つであると見てしまう。

有が直に無で、無がまた直に有である。有から無に移り、無からまた有に移ったり、またその有無が一合相になったりしていては、何もできるひまがない。一に逐われ、二に逐われ、三に逐われて、維れ日も足らぬということになりはしないか。それよりも三つなら三つ、二つなら二つ、何でもよい、皆一つにぐっと握ってしまう。こう握り占めたところから、二でも三でもの世界に出てくる。そうするとそこに柔軟性というものが発見せられる、無分別というものが出てくる。木や石と同じでどっちに転んでもいいという世界が出

てくる。宗教と道徳とは相容れるとか、相容れぬとかいうこともなかなかの議論だが、その実はどっちでもいい。絶対無価値とでもいうか、そうした世界がどこかに一つ開けてこなくてはならぬ。

　これが開けて来るとそこに無心と名付けらるべき境地が展開して来る。宗教的に本当の無心というものが、ここでわかるのだと私は思う。それを通俗的に、雲無心にして岫(くき)を出で、鳥飛ぶに倦(う)んで還(かえ)ることを知ると言う。木になり、石になると言ってもよい。ここに、この机の上に一個の水飲みがある、これをこうやれば、儂(わし)の手についてあがってくる。物理学者に言わせれば、この水飲みの重さがどのくらいある、儂(わし)の手の力がどのくらいある、その力がどう加わると、物がどう動く、動くときはどれだけの空間を通って来るとか、何とか、この上にもなかなかの文句が出るのである。それはそれでいい。しかし宗教者はそういうことを言わない。宗教者は、こうしてあげればあがる、飲めば飲む、それで事はすんでいる。生理学者はまたこう言うであろう。咽(のど)が渇いたから、咽を潤すために水飲みを取り上げた。咽はどうだ、お腹はどうだなど、次から次へといろいろな事わけを述べ立てる。それは物理学者、生理学者、化学者が言うことであって、宗教者の方から言うと、水飲みが、ここにこうあると同じ心持でこれをこの手に持ち上げてその内容を飲みほすのである。そうするとこの水飲みも、水も、これを飲む自分も、皆同じ高根の月で動いていると言いたいのです。それを外からみることになると、いろんな理屈をつけて、いろんな分別が出て来る。二段である、三段であるというような、まあいわばさまざまの面倒が出て

なかなか収まりがつかぬ。それも結構である。面倒の出るのを次から次へと切り抜けるところに哲学者の大仕事がある。ありがたいことである。しかし自分らは読んでもわからぬし、またその時にわかったとしても、また次の哲学者が出て来ると、前のを打ち消して行く、そうするとまたそれがよいようにも思われる。自分は哲学者ではない。ただ従前述べたごとく絶対に無分別の世界、無価値の世界、無心の世界にまっしぐらに跳（おど）りこみたいとのみ思うのである。いろいろの話はそれからでなくてはならぬ。

最後心の見方

いわゆる宗教学者は宗教というものの最後は「聖」であると言う。これは分別の世界には真理、倫理の世界には善、芸術の方は美、宗教の方にはもう一つ聖の世界というものがあると言う人がある。ところが本当の仏教的体験からすると聖というものはない。その実は聖も真も善も美もない。そういうことを言うのはまだ相対の世界に滞っているのだ。そこを突き抜けて、滞らないところに飛び出ると、事々無礙なるところ、遊戯自在で、無限の創造が可能の世界にはいることができるのである。このごろは爆弾などを盛んに使って地面の中にいくつでも大穴を開けているということですが、それが柔軟心の大地になると、そういう鉄砲弾を破裂もさせずに、自分のお腹の中に飲み込んでしまう。こんな大地に向かっては喧嘩しても駄目である。爆弾でさえ飲み込んでしまうようでは、手のつけようがない、大地はそういう風なものです。人間が狭い所におって喧嘩して、いろんなことをし

ていますが、近ごろは悪戯の度が次第に高じてきました。科学の世界では山を壊してしまったり、海を埋めてしまったりするのが、何でもないことになった。なるほど、地球全体からいえば、大地や大海は何しても知らん顔している。人間が山を壊して、海を埋めても、大地の方で何かそれで具合が悪ければ何の事なくそれをひっくり覆してしまう。人間の方で大地の仕方が気に食わぬならまた勝手に壊したらいい、というような顔を大地はしているようにも見える、大地の方は平気の平左衛門なのです。そういう大地のようなものが人間にあると、すなわちそういうような心持がわが心の中にあるというと、そこから宗教の芽が育ってくる。すなわちそこに宗教がある。

昔から大地の譬えはお経の中にも沢山ある。海岸の砂の上へ人間が行って踏みにじる、その中には立派な人もあるし、乞食のような人もあるし、赤ん坊もあるだろうし、その他種々雑多な人が砂を踏んで歩くが、その海辺の砂は何の不平も言わずに踏まれるままに、その足の大きさだけを残しておく。が、また風が吹くとか、波でもやってくれば、それらの足跡は、奇麗さっぱり、もとのごとくになくなってしまう。そういうものが宗教的生涯の極致というところにあると、仏教などでも説くのである。木と同じようなものになる、石と同じようなものになる。雲が山の洞穴から出る時と同じです。別に無頓着ということではない、無神経ということでもない、無機界の消息を伝えるというのではない、また何も彼も無茶苦茶になる世界の話ではない。そんな評判はわれらが今日こうやっている世界を基準にしてのことで、この基準で測られぬところがあるのを忘れているのです。もう一

つ飛び越えたら——飛び越えたといってはいけない、まあやむを得ないで、そういうことを言うのですが——一つ飛び越えるところがなくてはならぬのです。

飛躍横超

どうも飛び越えると言っては悪いのだが——やはり飛び越えるというほか仕方がないでしょう。なぜ、そういう飛び越えるという言葉を使うと、自分が今言わんとする心持が出るかというと、そこはここに一つ区切れたところがあるのです。物理の話で有名な量子説というものがある。不連続なところを飛び越えるのだときいています。またこれはずっと昔ギリシアの哲学者でゼノンという人があって、この人は運動を分析して、これは不可能だと言ったということです。ここからここまで来るその空間は無限に割れる、いかなる小さい何分の一のミリメートルでも、両点の間の空間は依然として無限に割れる世界である、その間をどんなに短くしても同じです。こんな風に無限に割れる空間だから、どうしても飛ぶということが、不可能なのです。理屈の上で考えると、連続しているものでなく、区切られるものだから、イの点からロの点、ロの点からハの点に行くにはその間を飛ばなければ行けない。その飛ぶことがどうしてできるか。イからロを通らずに、どうしてハに行くか。亀の子が兎より一歩先に出発したとすれば兎は永遠に亀を乗り越すわけに行かぬというのである。この話はちょっと趣が違うのでやめますが、とにかく、不連続なところが、事実上あるので、そこへ来るとゆきつまるのです。路頭窮まるところと言いますが、そこ

が不連続で、切れているのです。ここからはどうしても飛ばんといけないことになっている。すなわち飛ぶという文字を使うと、どうもその形容がうまくあてはまるというのです。

それで事実上宗教者の体験には、そんなようなことがあるので、飛躍とか横超とか言わなくてはならぬのです。その人々の書いたものをみても、自分らが考えてみても、どうも飛ぶ――飛ぶという方が最も適切な言い現わし方のように思われるのです。この飛ぶということを、心理的に話すと、物理的に飛ぶことに相当する。心理的体験を話すと、非常な苦しみということを考えなければいけないのです。対立の世界を、非常な束縛だと感ずることがなければいかん。それを感ずることすなわち業(ごう)という考えを有することになるのです。浄土の方の見方では罪業ということを非常に強く感じさせるように仕組んである。これを感ずると、われらはどうもこうもならんということになって、心中の苦しみは譬えようがないということになる。その苦しみの揚句に、雲万重(ばんじょう)の関門を叩(たた)くと、それが不思議に開かれる。

いかにもわが全体を尽くして、叩きのめす時に――自分の存在そのものを超えた時に、その門が一時に開かれるのであるから、これを他力とも天啓とも言う。門が開かれてみると、従来いた世界は世界でも、大いにその意義を異にするものがあることに気がつく。これを「心は浄土に遊ぶなり」と言うのである。心理的に言うと、非常な苦しい世界、その世界の苦しい中を抜け出して、楽しい処に往かしめるため、祖師方はいろんな方便でわれらを救おうとする。罪業の苦しみ、対立的の存在の苦しみなどを指摘する。それからこの

身は本来は地獄にゆくに決まっているなどとも教える。ただ教えられるだけでなく、本当にそうなのですが、そうなると、立っても寝てもおれぬということになる。本当にこの苦しみを痛切に感じだすと、その極に思わぬ力が出てきて、今まで飛べぬと考えていたところを飛ぶということができるのである。苦しみも感ぜず、悩みもしないで、いつまでも、寝たり起きたりしていると、人生は実に夢のようなものである。

大安楽境

本当にこの世の苦――いろいろの意味においての苦を痛切に感じる人が、一たび是非やらなければならぬことは、先にも言ったごとく、飛躍または横超の経験でなくてはならぬ。対立の世界にいる限りは、何だ彼だ、真、美、聖とかいうようなもの、我楽苦多が仰山にある。いろいろなものを次から次へと積み上げ、重ね上げた世界では、動きがとれなくなる。賽の河原で子供が小石を積み重ねると、鬼が出て来てこれを一度に踏み倒してしまうというが、それと同じ案配に、自分らが一心に作りあげたと考える、この世界を一瞬時にたたきつぶしてしまわなくてはならぬ。一拳に拳倒す黄鶴楼、一蹋に蹋翻す鸚鵡州という言葉がありますが、それを体験しなくてはならぬ。一つずつ崩すというようなことでは助かることができない。積み上げた概念を根元から転覆させなくてはならぬ。それは決して楽なことではない、なかなか容易ならぬ苦労だが、やってしまえば、あとは大安楽である。この安楽境を自分は無心の境地と呼びたいのである。

第二講　無心の探求

三種の無心（心理学的・倫理学的・宗教的）

前講に述べました無心ということですが、これにはだいたい三つの意味をもたせて、今までわれらは考えて来たかと思うのです。

第一は形而上（けいじじょう）学的とでも申しますか、またある意味では、心理学的ということになるかしれませんが、昔からよく言ってまいりました霊魂というものがない、つまり無霊魂説とでも申しますか、そういうような意味の無心、心がないというようにもとられてきたのです。これは主として学者の方面の人が言ったと思います。仏教では、東洋に伝わっている限りは、そういうようなことも聞きませんが、西洋に行きますと、仏教は霊魂を否定する宗教だ、仏教は無霊魂を唱えるというので、仏教を非常に排撃するような傾向が、西洋にはあるのです。仏教は昔から無我と申します。無我の「我」という意味は、いろいろにとられるのでありますけれども——仏教の昔から言っておったところのアートマン、これが霊魂ということにとられるし、また「我」という意味にもとられる。そこで西洋の人はア

ートマンを霊魂という意味にとって、そうして仏教を無霊魂主義ということに考えるのです。

第二には、この無心ということに倫理学的意味をもたせるのです。「我」を心理学的や形而上学的な意味でなく、道徳的倫理的な意味で考えるのです。そういう時の無心論は無我論、すなわち我執を否定するということになるだろうと思う。すなわち従来われらが無我無我と言ってきた無我のことです。すなわちその「我」ということを倫理的に道徳的に解して、そうしてこの自我というもの、自我を執して一個の独立の存在と見ることを否定するのです。そんな風の無心論もあると見てもいいようです。

それから第三に、今私どもが、ことに私が使おうとしている無心という意味なのです。これは何と言っていいか、あまりよくわかりませんけれども、宗教的と、こう言ったらいいかと思うのです。宗教的というと宗教という字がだいぶ臭味のある字であって、仏様の前に行って拝まなければ宗教じゃない、神様の前に行って拝まなければ宗教でないというように、形式的なものにみられるかもしれない。同時にまたある意味で迷信といってはおかしいが、そういうようにもとられるところの意味をもっている。宗教的な意味だというと、何かそんな方へもってゆくことになりはしないかと考えられるが、私の無心というのは、そんなものでなしに、たとえばキリスト教的に言うと、「御心のままに」というようなことなのです。神の御心のままにならせ給えという、そう「まかせ」主義のところのあるのを宗教的と言います。これが真宗の方になると、はからいをやめる、はからいのない

ということです。そういうところに宗教があると私はみたい。それから、前にも申しましたように、受動性というものがある。絶対的に受動の形をとって出る。自力を全く棄てて、そうして他力三昧（さんまい）になる。自分の意志というものをもたないで、神というものをいろいろに解するのだが、とにかく絶対の他者、他のもの、自分ならざるもの、絶対に自分の向うに立っていて、自分を全く包んでいるもの、絶対の他力と言ってもいい、そのものに任せること、これを宗教と言うのです。自分のはからいをもたずに神の前に自分を絶対的に没入させることです。そういうところに本当の宗教的なものがあると、こう言いたい。そういう意味の宗教です。

無我と無責任

それからまた繰り返しますが、宗教は有り難屋や、アーメン屋などのものだと考えられるかしれませんが、そういうようなのは、必ずしも宗教や宗教家でないかもしれぬ。今言うように、自分をなくしてしまって、絶対の他、他力に自分の身を任せる、自分のはからいを容（い）れないという風に、無心の意味を解するところに宗教があると思うのです。それゆえ、私の言う無心論ということは、第三番目の無心論であってほしいのであります。それから始めに言いましたような無霊魂説（アナートマン）というようなことは、これは学者の言うことである。それ形而上学的、心理学的に言うことである。それから無我ということになると、これはよほど倫理学的に言うことである。それから無我ということになると、これはよほど倫理的な

意味をもっておって、我執をもたず、我を立てず、かような場合に、無心ということは無我というような意味にとられる。ところが第三番目の意味になると、自分を全く棄てるのである。しかしてこの自分を棄てることは、この自分になんら道徳的な意味も働かせず、哲学的な意味もせずに、ただの自分なのです。そしてこの自分を捨てるのです。これが道徳的な意味では責任を無視することになるのです。個人我、個体我というものを措定しないと、責任なるものの帰着するところがなくなってくる。そういうことで無我ということは、ある意味でいうと無責任になるというようにとられる場合がある。しかし本当の意味でいう宗教から見ると、実際無責任というようなところがあるのです。

仏教の無我という説は、西洋の学者に言わせると、我がなければ責任者というものがなくなる、人格というものがなくなる。人格のないことになれば、道徳もなく、したがって社会も成り立たぬ、そういう宗教は、いわば無政府主義的で、倫理を否定してしまう宗教だと、こういうことがよく言われる。倫理的な方面からみると、そういう風にみられる傾向がないのでもないのです。

最高の体験

ところがその倫理的にみても、哲学的にみても、何から見ても、人間最後の帰着、最高の体験は、今言う第三の無心というところに落着く傾向をもっています。最後には、みなそこにもって来るようにならざるをえぬのです。そこはちょっと儂（わし）の説明が下手でわからぬ

かも知れませんが、それを言い換えると、第三番目の無心説の方からみていって、自分を認めるとすれば、――その自分というものをどういう意味にとっても変らないが、普通一般の意味に解している自分とみる、すなわちこの水飲みに対する自分とか、あなたに対する儂とかいうほどのことです。それを哲学的にどうの、倫理的にどうのと、あまりむつかしく言わんのです。道徳的責任の帰するところの自分とか、哲学的に最後の実体とか、否定を重ねた後に摑むものとか、なんとかいうと話が面倒になり、むつかしいことになるので、それは言わずにおきます。ただ漠然と「自分が」というその自分を言うのです。しかしてそういうものを理屈の上で棄てるんじゃない。理屈の上で棄てないで、何となしに棄てるところがある。何となしに自分が棄てられてしまう時がある。それを本にして、それから出発してゆくのである。それから出発して話をしてゆくと、第二番目に言うところの道徳の責任者を否定してもいいところがある。終局は、道徳そのものを否定してしまう。したがってこの社会を否定してしまうというようなところさえある。そういう普通には最も危険と見るべきものが、絶対に自分を棄てたところにあるから妙です。したがって哲学的に、何かこうした、ああしたというものを立てなければならんなどという、そうしたものをも否定してしまうところがあるのです。

第三番目の実際の体験の上からみると、いくら理屈を言ってもいくら責任を言っても、いくら道徳を言っても、そんなものに頓着しないものがある。これが頗る険呑なものである。話だけ聴いていると無茶苦茶ですから、よほど険呑であるが、ただ話でなしに、こう

いうところ、すなわち実生涯の上から出発するというと、険呑でなくなるのです。それで儂(わし)のこの話を終りまでおききを願いたいのである。

身心脱落

道元禅師が支那に行かれて、そうして、そのころの天童山に住持の如浄禅師の下で修行して帰朝せられた。そうしてどういうところで、如浄禅師が道元禅師の体験を是認したかというと、その道元禅師の言葉にこうある。

「身心脱落、脱落身心」

こう言われたとのことである。これが非常な体験なのです。体験がないと、こういう句がどうしても出ない。身心脱落という身は体(からだ)です。われらは普通に身体というものがあるし、心というものがあると考えているが、その身体と思うもの、心というものが脱落したとは何の事か。それはなくなるという意味じゃない。なくなるということは理屈の上から言う。言葉の上からではなくなるとも言える。ところが身心脱落ということは、道元禅師が実生涯の上に経験して、初めて言った言葉だ。身心がなくなったという意味でない。あるいは体と心を無にしたというのでもない。それが一つになったということでもない。そういうことを言うのは理屈である。われらが言うことです。本当の体験をその境涯から言うと、身心脱落という言葉が自ら出るのである。繰り返して言う、何もなくしたということではない。この世界の終りに劫火(ごうか)というのがあって、三千世界がことごとく焼き尽くさ

れるというが、そういう意味で無というのである。自分が身心脱落ということを体験しなければ、この言葉の妙味が十分に味わわれないのです。今日ではすでにこの言葉がありますので、今説明していろいろ申しますけれども、この言葉を初めて言い出した人はそういう理屈から言ったことではないのです。

それで身心脱落ですが、それでもまだ十分に尽くせないので、脱落身心というのです。これがわれらに言わせると、絶対に空の世界にはいるとか、無の世界であるとか、何とか彼(か)とか言うだろうと思うのです。それは理屈であって、実際の体験からではない。体験の上からは、「身心脱落、脱落身心」これが果して私の申すところに当るか、当らんかはわからぬが、私はそういう風に解している。

もう一つ道元禅師の言われた言葉がある。その言葉と今の言葉を対照してみると非常に面白いことになる。これは前にも述べたが、道元禅師が日本に帰って来られて、「お前は支那に行って何を学んで来たか」と、ある人が言った時に、道元禅師は、何も取り立てて言うことはないが、「柔軟心」を得たと答えられたということです。柔軟心はどういうことかというと、われらは大抵普通に何か心にもっているものがある。何かもっているから、それに当るというと、突っ返して来る、そうして力むのである。これも昔、何か覚えていないが、文展か、帝展かで見た画を思い出します。それは儒者の画を描いてあったが、その人の瘦(やせ)我慢の様子、骨と皮とでできていて、しかも肩を怒らして力んでいる様子、四書か五経かを前においていて、睨(にら)んでいるというような画がありますが、儒者といえば、あれが

なかったら仕方がないでしょうが、あれには柔軟心というものがどこにも見えないのです。いかなることをも我慢するという、それもなくてはならぬが、それだけでは何にもならぬ。柔軟心はそうじゃない。どこを押しても、柔軟で、包容的で、何でもその中に容れてゆくのである。これが身心脱落の境で、これでないと、ものが容れられない。これが宗教の本体だ。身心脱落、脱落身心でなにもないかというと、柔軟心というものがある。それは消えてなくなっちゃったという意味ではない。それで何でも容れるということになると、そこにものがないことはない、何かある。身心脱落ということは空になることではない、何かある。あるが、そんならそれを摑もうと思うと摑めなくなってしまう。そういうものがあると思うから摑もうということになる。摑むにつかまれず、摑まれずにつかむというところを体験した人からすると、自然に柔軟心が手にはいるとでも申しましょうか。柔軟心というは、神の御心のままにさせ給えなどという風にキリスト教の人は言うだろうと思う。キリスト教の人は儂の解釈に対しては反対するに決まっているが、私はそういうように解してゆけばいいと思う。そこに無心というものがあるとみたいと思っている。それでそういう風のところに無心というものをもってゆかないといけないと、こう思うのです。

「心無心」「心非心」

そこでその話はちょっとやめて、どういう風にして今言ったような無心——今儂がことに使いたいと思っている無心という感じに移って来たかという発達の経路について述べた

い。それはもともともちろんインドから出ている考えだが、そこではまた特有の言い方がある。「心無心の心」ということがある。これは般若経などを読んでみると、よく出て来る文字である。また「心非心」ということも使うが非でも無でも同じことです。「心無心」、「心非心」、すなわち是れ心ということを説くのです。心非心であるからすなわち心である。こういうことになる。こういうインドの方の言い方は、今道元禅師の言われるような身心脱落、脱落身心というような、そういう体験の上からは——もちろんインドのお経の作者も体験上から言っているが、表現の仕方が論理のような形式になっている。心は心に非ずこれ心なりというような般若（はんにゃ）の行き方は、どうも何かそこに論理というか、文字というか、何だかそういうようなのが、そこに残っている。それでこの般若のゆき方には一種の癖というものがある。その癖がインドの特色になる訳ですが、そういうものがしょっちゅうくっ付いて回っている。

般若特有の言い方を、金剛経から引用してみましょう。

「仏説、微塵衆、即非二微塵衆一、是名二微塵衆一」
「一合相、如来説、一合相即非二一合相一、是名二一合相一」
「所レ言法相者、如来説、即非二法相一、是名二法相一」
「凡夫者、如来説、即非二凡夫一、是名二凡夫一」
「如来説、諸心皆為レ非レ心、是名　為レ心。所以者何、須菩提、過去心不レ可レ得、現在心不レ可レ得、未来心不レ可レ得」

こんな塩梅に般若は否定を連発しているのです。そうでないから、そうだというのであります。これを言葉の表面から推して申しますと、妙なことになります。無いから有るのだということになります。馬鹿だから利巧だ、貧乏だから金持だという調子にまいりますと、順逆顚倒の世界ができようかとも思われましょう。

非心の心ということになりますと、実際生活の上にどうも困ったことになるとお考えになりましょう。われらに、言葉がないとお互いに話ができんのだが、言葉を拵えたわれらの先祖が、今日——今日でもあやしいと思うけれども、先祖が考えたよりも、今日はいくらか発達して分析が進んだといっていいです。こう言ったらどうですか、子供の時代に使った言葉を大人がそのままずっと伝えて使うとしたらいかがでしょう。子供がつけた意味を、そのままその言葉にもたせておきますと、今日その言葉では言い現わせないような考えがあるにしても、その言葉を使わんと話ができぬということになる。昔からずっと伝えて来た言葉があるが、その言葉に盛ってある意味は、今日話すのに、それだけの意味以上のことを言いたいのだが、その言葉がそれをもっていないことがあるかもしれない。きっとそれはあるのです。つまりわれらはずっとずっと生きて行くものなので、今までのものできめつけられて、ちゃんと機械的に組みあげられて動かんようにせられてはならぬものである。動いてゆけば新しいものができてくる。新しいものを言い現わそうとする時に、いつも新しい言葉を持って来ることができぬ、やむを得ず昔のままの言葉を使う。昔のままの言葉を使って、それに新しい意味を含ませようとする。そうすると、使う人自身で混

雑を生ずることがあります。まして普通一般ではなかなかその言葉の新しい意味を、こちらの思う通りに受け取らないのである。

それで今日の科学者や、大学者というような人は、それぞれに特殊の言葉、すなわち専門語を使っている。そうして今まで言ったところの意味をもっと限定したり、拡張したりして、それをはっきりしてゆくようにつとめる。それがいよいよ激しくなるので——すなわち新しい言葉が日にふえて行くので今日は実にその窮まるところを知らずというようなことになって来た。それでわれらも心というような字を昔から使って来た、しかしてその意味も随分限定していたようであるが、今これを考え直してみると、どうも昔のままでは話ができんことがある。すなわち心と身とを二つに分けて話をすると、斯く分けたものは、ちゃんと永遠に分かれていたもの、いるものと、こう考え定めてしまうようになる。それが一番困るのである。

たとえばここにガラスがある、こう言うと永遠にこれがこのままで、自分の前にあるもののように思ってしまう。身体というときがまたそれで、身体と心とが別々で、そしておのおのがどこにあるのか知らんが——ここにあるか、あすこにあるのか知らんが、それからまたその心なるものは人間の頭にあるのか、お腹の中にあるか、どうもわからぬ。また頭といったり、お腹と言ったりするもの——第一そういうものをどこに見ての話なんだか、さっぱりわからぬ。頭や腹は身体を定めてからのこと、その身体がどこにあるかわからんとすると、何とも話の始めようがなくなる。つまりからだならからだという言葉があると、

それに対するものが、何か時間と空間に限られて、動かず、変らずに、一定しているものがあるというようにとってしまわれる。実際のところは、いくら研究を進めても今日に至っても、なお身体というものがあるのか、心というものがあるのか、その本当のところが、十分に解決がつかないのです。ある人は身体だけだ、身体から心が出て来るのだと言う。ある人はそれと全く反対なことを言う。またある人はどっちでもないと言う。どちらから、どちらが出るということになると、これは時間的に考えられる。あるいはただ論理的に区別するだけというか知りませんが、論理的に見ての区別として、時間的に先後すると考えても、普通は何となく、心身を二つに見るのです。先後といえばやっぱり二つになっていることになるのです。ここが身心脱落の実境涯から見ると、話がわかり易くなるのかも知れぬが、普通のお話では身と心を二つに分けて、これが心これが身という塩梅に考えておいて、そうしてその身その心が一つにならんことになっているのです。時間的にどうとも言わず、また論理的にも先後という区別をつけないで、ただ二つということにしておいて、一つにならんものを見るとしておいて、そこに身心脱落という経験があるというのです。それで心、心に非(あら)ずというのです。心、心に非ずだから心だということになるのです。

二つに分けて見ておいて、そしてこれを否定して行かなければならないから、心心に非ずとか、非心の心とかいうことになるのです。そこに心というものがある、それが心でない、それだから心だということなのです。般若は般若でないから、般若である。いくら説教しても四十九年説教したけれども一字不説であったというような、矛盾を極めたことを

大胆に肯定して、そしてそれが間違いないと言うのです。肯定して、否定して、また肯定する、そういうことを仏教者は昔からやって来た訳です。般若は初めから終りまで、この思想で徹底しているのです。そのためにいろいろ自家撞着を極めたような言葉を使うのです。実際いろいろの言葉を使うのですが、その中に無住というようなことを言うのです。住む所がないのです。これは般若特有の言葉だろうと思いますが、こういう無住というような言葉などにしても、よほど洗練された意味を持っているのです。

無住無所得

無心というところ、心非心、心無心というところを、論理を離れて現わそうというような努力の結果が、無住ということになっていると言ってもよいのです。不可得――これは少し違う、無所得とした方がいいでしょう、無住ということは無所得ということです。

インドには無の字、非の字を、ことに般若では頻りにそんな否定的文字をつけたがるのです。ところが道元禅師の方になると、無の字、非の字を使わないのです。使うと一方に偏するようなことが出て来る。空ということにしても、これがなかなかわからんのです。わからんのは、空という字一つに囚われてしまって、先に申したように、今まで使った空ということの意味はこういうものだ、というように決めてしまっていますから、インドの仏教者が空という字に新たな意味を付して使おうとしてもどうもうまくゆかない。早くのみこめないのです。これは日本人でずっと仏教を研究しておっても、わからぬというもの

が多いというほどだから、ましてこういうような思想を聴いたことがない西洋人に聴かせるというと、なかなかわからぬのです。

とにかく、無住とか、無所得というようなことを、般若は言いますが、これは心非心、心無心というような、一見矛盾した言い方よりも進歩して来たものと思います。

ことに無住という字は、自分のおる所がないという意味です。一定の所におるということは、時間と空間に制限されたところ、そこに停まって、そうして動かないということです。ところがその動かないということがなくなって、極まった腰の落ちつけ処がない時に、無住です。足を停めて、こうやっていて、それでそこに何も停めたところがないこと。それが無住です。そうするとこれが体だ、これが心だ、これが身心だというようにして、一所に停まったところを見つけて、そこに住するところのものを何か一つ在るように説いて、そうして話をすれば、いわゆるさっきの我慢の棒というもの、心棒というものが出て、何ものに対してもみんなことごとく反発してやまないということになる。

ところが無住ということが金剛経の中にある、般若経はどれでもそういう思想だが、ことに禅宗の人はよく「応三無レ所レ住、而生二其心一」と申します。よほど面白いと思うのです。応(まさ)に住する所なくしてその心を生ずべし。住する所がないという否定になって、それで済んでしまうが、そうでなくして、その心を生ずといいまして、やっぱり何かそこにある。身心脱落、脱落身心で、それで何もなくなってしまうかと思うと、そうでなくして、その心を生ずというと、やっぱり手足が動く、目鼻が働く、そういうものがあるのです。

どうも無住とするとわからぬが、その心を生ずといえば、そこに働きがある。精の動くものがある。

それなら心とは何だ、住するとは何だというような問いも出るが、それは哲学者が説明することにしておいて、われらはそういうことを問答しないことにします。いわば、空中にぶらんとしておりながらやはり聴いたり見たりする——そういうことにしておきます。これがどこから来るとか、どこへ行くとか何だとかいうのは、生ずるもの、動くものと、まだ一緒にいないからのことだろうと思うのです。無功用と言いますが、無功徳ということと同じです。この無功用ということにしても、無住ということにしても、いわゆるこのものに任せてしまう、自分というものをなくして、絶対の他者の動くままに動くということです。だから無功用、無功徳、無所有、不可得、自分がやるとすれば、そこに何かの計画がある。これだけの手柄とか、結果とかがあるということになる。

現代と無住思想

近ごろの文化、文明というものは、近ごろのわれらの生活というものは、何も彼も効用とか、功徳とか、効能、能率とかいうことばかりを、やかましく言うている。ことに能率と言っている。こういうことばは、近代生活と同意義に使われています。これが主になっているので、近代生活は全く宗教とは相反している。それで共産主義は、宗教を嫌がる。ああいう風に物質的になって、そうして能率とか、効能とか、生活向上とか、そんな

ものばっかり言うようになると、それはどうしても宗教と相反した世界であるから、自然に宗教を阿片にして、宗教はいらんということになる、それだから近代の生活は宗教とは全く相反した生活である。宗教は今暫く窒息しておらぬと駄目だ。しかしいくら窒息していても、出る時には忽然として出て来るから、押えつけておくわけにはゆかぬ。しかしそれはそれとして構わんが、そういう物質の世界、物心の分かれた世界とか、論理の世界とか、そういう風に功徳ばかり言うのが今の世界です。今日はそういうことになってしまったといってもよいが、自分らはそれを一つ抜けるところを知っている、それは無心の世界である。

達摩の「無心論」

そこでこういうことになる。インドの般若の方では、今いろいろの言葉を使ってきたけれども、やはりいくらかインド人の習癖というものが取れない。習癖がとれないというのは、何かしら理屈でやっているようなところがあるのです。それが支那にはいって来ると、だいぶ趣が違ってくるのです。達摩が支那に来た時に無心論というものを書いていることになっています。これが今までは伝わっていなかったので、達摩さんが果してそういうものを書いたかどうかと疑われていました。それは別問題として、禅宗の人が唐時代に禅の系統を樹てる場合に、達摩さんにそういうものを書かせたということにしてもよろしい。仏教が支那にはいってきて、そうして無心ということが言われるようになった。インドの

人の言う無所得、無住と、少し離れた方面から見て、しかし畢竟は同じ意味に無心を言うことになった。この無心を心非心または心無心の無心と言えば、私がさっき言った第三の無心に多少は近いようにとられるかと思うのです。この達摩の無心論は短いものであるから、ご覧になればすぐわかるものです。ここに和訳してみます。

無心論一巻　釈菩提達摩製

注　原写本は大英博物館所収。S五六一九号。大正蔵経古逸部編入のものは、誤写多くして読みにくい。ここに原写本によりて和文に書き述べたもので、比較的正確である。

それ至理は言なし。言を仮りてしかして理を顕わさんことを要する。大道は相なし。麁を接せんがためにしかも形を見わす。今且らく仮に二人を立てて、共に無心の論を語ることにする。

弟子、和尚に問うて曰く、有心か、無心か。

答えて曰く、無心。

問曰、すでに無心と言うときは、誰か能く見聞覚知し、誰か無心なることを知るのであるか。

答曰、還てこれ無心であるから、能く見聞覚知し、還てこの還心能く無心を知るのである。

問曰、すでにもし無心ならばすなわちまさに見聞覚知なかるべし、いかでか見聞覚知あることを得る。

答曰、われ無心なれども、能く見、能く聞き、能く覚し、能く知る。

問曰、すでに能く見聞覚知すれば、すなわちこれ有心である。なんぞ無と称するを得ん。

答曰、ただこの見聞覚知がすなわちこれ無心である。何の処にかさらに見聞覚知を離れて、別に無心と言うことあるべき。我今汝の解せざるを恐るるがゆえに、一々汝のために解説して、汝をして真理を悟るを得せしめるであろう。たとえば、見の場合であるが、われらは終日見ているが、しかも別に見るということがないのである。それゆえ、見もまた無心である。聞の場合も、終日聞いてはいるが、しかも別に聞くということがないのである。それゆえに、聞もまた無心である。覚も終日覚であるが、しかも別に覚ということがないので、覚もまた無心である。知も終日知であるが、しかも別に知ということがないので、知もまた無心である。造作の場合もまたその通りで、終日何か造作をやっているが、その作も無作と同じであるので、作もまた無心である。それゆえに、見聞覚知とは言うが、惣(すべ)てこれ無心というものである。

問曰、どうして能くこれが無心だということがわかるか。

答曰、汝能く仔細に推求してみるとよい。心というものに、どんな相貌があるのか。その心はこれといって把握すべきものか。心といってもこれといって心なるものがないではないか。内にあるとすべきか、外にあるとすべきか、また中間にあるとすべきか。これら三個所に心なるものを覓(もと)めても不可得である。またさらにこれを一切所に覓めるということにしてもこの心はまた不可得である、それで無心ということがわかる。

問曰、和尚すでに一切所において惣てこれ無心なりと言われるが、そうすれば罪とか福とかいうものはないわけになる。何のゆえに衆生は六趣に輪廻して生死不断ということになるのか。

答曰、衆生は迷妄のゆえで無心の中において、妄りに心を生じて種々の業を造り、妄りに執じて有心となすから、そのために六趣に輪廻せしめられて、生死不断をいたすのである。譬えて言えば、人あり、暗中に机を見て鬼とおもったり、縄をみて蛇と思ったりして、恐怖の念を生ずるようなもので、衆生の妄執もその通りである。無心の中において妄りに有心と執じて、種々の業を造り、そして実際の上に、六趣輪廻ということをやらぬものがないのだ。こんな衆生でも、大善知識に遇うて、坐禅することを習って、無心を覚悟すれば、一切の罪は滅びるのである。

問曰、弟子愚昧のゆえに、心になお未了の所があります。一切所において六根の働くところを審察しますと、そこに何かの応答があり、言語があって、種々の施為を見るのです。すなわち煩悩あり、菩提あり、生死あり涅槃ありということになるが、これらは定めて無心と言うべきでしょうか、いかがでしょう。

答曰、定めてみなこれ無心である。ただ衆生が妄りに有心と執ずるから、煩悩とか生死とか菩提とか涅槃とかいうものができる。もし無心と覚るときは、一切の煩悩、生死、涅槃などいうものがなくなる。それで如来は有心者のためのゆえに生死ありと説くのである。菩提は煩悩と対立してその名あり、涅槃は生死と対立してその名を得るので、いずれもみ

な対治の法である。もし心として別に得べきものがなければ、煩悩も菩提も不可得なのである。ないし生死も涅槃もまた皆不可得である。

問曰、菩提も涅槃もすでに不可得とするなら、過去の諸仏みな菩提を得たというのはそれでよいのでしょうか、いかん。

答曰、それはただ世諦（せたい）文字の上で言うのである。真諦の上では、実際のところ、なんら可得なものではないのだ。維摩経は、菩提と言うは身をもって得べからず、心をもって得べからずと言ってある。また金剛経にも、少しばかりの法の得べきものなし、諸仏如来は不可得をもって得とするのだと言っている。それで有心とすれば一切有で、無心であれば一切無だ。

問曰、和尚すでに一切所においてことごとく皆無心であると言うが、木石もまた無心であるから、われらも豈（あ）に木石と同じからざらんやと言うべきか。

答曰、そうはいうもののわが無心の心は木石と一つには見られぬ。なぜかといえば天鼓のようなもので、下に伏せてあっても、無心に自然に種々の妙法を出して、衆生を教化するのである。また如意珠のごとくで、これも無心ではあるが、自然に種々の変現を作すのである。わが無心もまたかくのごとしで、無心と言うが、善く能く諸法の実相を覚了して、真般若を具えていて、三身自在、応用無礙（むげ）と言うべきである。それで宝積（ほうしゃく）長者は無心意にしてしかも現行すと言っている。豈に木石に同じとすべけんや。つまり無心と言うは真心ということで、真心がすなわち無心なる次第である。

問曰、そんなわけあいであるとすれば、この心の中でどういう修行をすることになるべきか。

答曰、なんのことはない、一切の事上で無心を覚了することが、すなわちこれ修行である。さらに別に修行というようなものはない。それゆえ無心がわかれば一切寂滅である、この外に無心はないのだ。

弟子はここで忽然として大悟して、初めて心外に物なく、物外に心なきことを知った。それで挙歩動用、皆自在を得て、諸々の疑網を断じてさらに罣礙（けげ）なしという境地を体得した。そこで起ち上って、作礼して無心の銘というようなものを述べた。頌に曰わく、

心神向寂、無色無形。覩之不見、聴之無声。似暗非暗、如明不明。捨之不滅、取之無生。大即廓周法界、小即毛芥不停。煩悩混之不濁、涅槃澄之不清。真如本無分別、能弁有情無情。収之不立一切、散之普遍含霊。妙神非知所測、正覚絶於修行。滅則不見其壊、生則不見其成。大道寂兮無相、万像窈兮無名。如斯運用自在、惣是無心是精。

和尚また弟子に告げて曰わく、諸々の般若のうちで無心般若が最上である。それで羅什訳の維摩経には、已に心意なく受行なきもしかもことごとく外道を摧伏（さいふく）すと言っている。また法鼓経には、もし心の得べきなきを知れば、法もまた不可得、罪福もまた不可得、生死涅槃もまた不可得、ないし一切ことごとく不可得、不可得もまた不可得と言ってある。すなわち頌をつくって曰わく、

昔日迷時留有心、　今時悟罷了無心。
雖復無心能照用、　照用常寂即如如。

重ねて曰う、

無心無照亦無用、　無照無用即無為。
此是如来真法界、　不同菩薩為譬喩。

つまり無心というは妄想なしとの義である。

心木石の如し

無心論の中にも見えていますのですが、「心は木石の如し」とそういうことをよく禅宗の人が言うことがある。ほかの宗旨でも言うかもしれぬが、また「石頭の如し」とも言うのです。人間が木石の如きであるというははなはだおかしい。人情のないことを「あれは木石のようだ」ということがある。しかし今言うのはそういう意味の木石ではない。また石頭と言っても、そういう意味ではないのです。支那の坊さんに石頭という坊さんがあるが、石の上に坐っていたから石頭と言うのではない。「心は石頭の如し」というような言葉から来たのではないかと思う。それは別として私はこういうことを言うのです。それはこの前も申したと思いますが、自分にものをもたぬということです。つまり道元禅師の言われたような身心脱落ということです。それなら全く無知の世界を言うのかというと、「心木石の如し」という「如し」に意味をつけておきたいと思うのです。それに似たよう

なものだ。つまり「我」を立てぬということです。自分の主張ということになると、政治上の主張とか、哲学上の主張とかいう主張もありましょうが、しかしそうではない。今の空の世界というもの、身心脱落の世界というものになると、なんらの主張をもたない世界があるのです。その世界を指して木石というか、石頭というか、まあそういうようなものだというのです。

嵐が吹く、そうすると樹が倒れる、家が壊れる。しかしその嵐はこの樹を倒してやろうというのではない、この家を壊してやろうといって吹くのではなくて、嵐は吹くから吹いたのだ。壊れたものは壊れるので壊れた。死んだものは死んだということにして、そこになんら自分の案配がはいっていない。嵐に殺人の意志はない、倒れた樹木に嵐を恨む心情はない。今木石と言ったり、石頭と言ったりしましたが、ここにコップがある、これをこうあげれば、こうあがる。こうおろせば、おろされる。ガタンとやればガタンと壊れてしまう。そういうことです。また舞台を変えて、こっちは阿弥陀さんなら阿弥陀さん、神様なら神様でその手によって、動き出された力、風が吹く、または大地が震い出す、そうして私なら私がこのままここで死んでしまう、死んでしまえば死んだのである、それだけだ、それ以上にも以下にも何もないのだ。そうするときわめて非常識なことだと考えられもしよう、非人情なことでもある。なるほど、そういうところがある。非人情なところがある、しかしそんならそれで自分は人情をなくしてしまったかというと、そうでない。人情は木石でない人間、自分も人間とすれば、それはあるのです。ところが、人情があるところに

即してまた非人情の世界、人情で動かぬ世界がある。そこを見なければ般若の心非心ということもわからず、無所得ということも、身心脱落ということもわからぬと思うんです。

昔支那に徳山という坊さんがおった。その徳山の言った言葉に、こういう言葉があります。これは今言う般若の心非心とはだいぶ違っている。徳山は禅宗の坊さんで、「道い得るも三十棒、道い得ざるも三十棒」と言って、何でも叩きつけるので有名な人なのです。

その人の言葉に曰わく、

無㆓事於㆒心、無㆓心於㆒事

心に事なかれ、事に心なかれとでも訳しましょうか。心に事なかれとはぼんやりして、ただ木石のようなものかというと、手を動かし足を動かすということがあるのです。一晩明ければ挨拶もする、御飯も食べる、あるいは喧嘩もするかもしれぬが、その事において心なしで、こうしたら、こういう功徳もあるだろうとか、こういう能率があがるだろうか、こういううまい具合に行ったとか、そういうことは何もない。心になんらのはからいがないのが、実際に仕事をやる時に無心であれということです。この言葉が私の言う無心を十分に現わしている言葉だと思うのです。

道元禅師は身心脱落、脱落身心ということを、体験の境涯そのままに静態で現わそうとした。徳山の方は無事於心、無心於事という動態において現わした。道元禅師が静止の状態を道破したとすれば、この方は活躍の様子を表詮しているといってよかろうと思います。応㆔無㆑所㆑住而生㆓其心㆒というのも、この義にとってもいい。あるいは支那流の現わし方

とインド流とにみて、その住するところなくして、その心を生ずべしということは、インドの言い現わし方、何だか理屈めいた、論理めいた、インド人のような言い方です。それを取り入れて、支那人の心理で消化し、支那の言葉にして出すというと、身心脱落とか、徳山の無事於心云々(うんぬん)の言葉になる。こういうことはその民族の心理的特質とでもいうか、支那人は飽くまで実質的実利的現実的な人間であるので、インド人のような言葉は言われない。言われないというのは良いという意味でもなく、悪いという意味でもない。ただそれだけのことなのです。そういう具合に、無心という言葉は、インド流まる出しの心無心よりも、達摩の無心という言葉が、われらに親しく、また徳山の無事於心無心於事ということになると、達摩の無心よりも、さらに精彩をつけ、実境涯を、切実な言葉で言い現わしているのではないかと思う。進んだ言い方だといってはいかぬかもしれないが、とにかく支那人的言い現わし方で、インド人の言い現わし方ではない。日本人に近い人種の言い現わし方である。

支那の無心思想

またこう言ってもよい。インドの哲学が支那にはいって来ぬと、徳山のように言われぬとも思うのです。支那人のいったことだけでは、老子の道徳経のようなもの以上に出られないかも知れぬ。老子も畢竟(ひっきょう)無心ということを言いますが、インド人ほどに徹底していない。しかしインドそのままではどうも支那人心理にしっくりはまらぬ、支那的に融け合わ

ねばならぬ。そこで禅ができ上ったといってよいと、自分は思っています。老子にはなかなか婆婆っ気が多分にある。それは支那民族、老子は漢民族ではなかったかもしれぬが、しかし漢民族の影響を受けて、そうしてやっぱり政治の方面にだいぶ口を入れている。老子はインド人のような言い現わし方、考え方、感じ方をしなくて、社会というか、実世界というか、そういうものを取り入れている。けれどもそういうものを取り入れて、初めて後に無心というところに向かおう、向かおうとしている。孔子は大変四角張った人物で、礼とか楽とかいうことを言う。心のことも言うが、しかし孔子は礼ということと楽ということを喧しく言う。あるいはむしろ老子よりも支那の民族の心理を表わしているかも知れぬと思う。

ローマ人は法律でものを決めて、きちんとものを決めてゆこうとするが、支那人は礼の方で生活を規定しようとする。礼とか、楽とかいって、それをなかなか支那人、漢人は喧しく言う。ローマ人は法律でやる、ローマ人は差別が好きで、法律を喧しく言うが、支那人はローマ人が法律で決めるところを、礼で行こうとする。その点が支那人はローマ人よりも心理的で、審美的で、内的であるといってよい。礼節にかなうように、頭を下げるところは下げる、退くところは退くというように、礼で決めてゆく、進退節にかなうというわけです。支那には音楽があまり発達しなかったように思うが、しかし楽ということは喧しく言うのです。ローマの方は権利義務でゆく。同じ差別の世界を取り入れても、片方は成文的規則ずくめでゆこうとする、こっちは礼ということ、節ということ、習慣というこ

とで動こうとする。一日の動作を心理的審美的に決めてゆこうということが、支那人の特性の一つである。支那人は大体に差別の世界に生きることが好きな人間です。それで仏教がはいって来て坊さんができると、そうしてその坊さんがただで食べて行くということになると、普通の人間が五人なら五人だけが働いて、その上に坊さん一人を養わなくてはならぬ。坊さん一人を養うために五人のものが余計に働かなければならぬ。これは差別の世界に行わるべき理屈ではない。そんなことはいけないというのが、支那人の心持です。今日の経済心理にかなっているかしれぬが、そういうゆき方、すなわち差別の世界を非常に喧しく言う。孔子は、その点では、よほど支那人の心理を摑んでいると思う。それで今日に至るまでも尊敬せられているのだろうと思われます。

しかしその孔子でもやはり老子に似たようなことがある。天何をか言わんや四時行われ万物育す、我また何をか言わんやなどというところは、維摩の一黙の消息とも見られぬことはないのです。孔子も礼楽以外に何かみているところがあるから、こういう風に言えるのです。しかし心無心とか、心に無事なりというようには言えない。何か彷彿(ほうふつ)として見ているようなことはあるけれども、今言ったように内面から直接に出てくる言で表わしはしない。これは支那に仏教がはいってから、支那人の心理をして内向的にし、反省的、自覚的ならしめたから、初めてこんな風に言えるようになったと思う。

夢幻か実在か

仏教は仏教としてインドの特色があるけれども、支那にはいってきて支那人心理の特色が加わってきて、その方面にまたますます進んできたとみていいようです。これはどういうことを、私が目をつけて話しているか、何だか摑むに摑まれないようなことに思われる、何だか妙な寝言を言っているように思われましょうが――実際寝言らしいが――現にわれらは食べている、食物がなければ生きてゆけぬ、ちょっと抓ったら痛いというような現実の生々しい世界と思われるものの外に、また寝言らしいと同じ世界に、自分らがいるということ、そういうものがあるとちょっと考えるだけでも寝言のようなのです。無住であるとか、無功徳であるとか言われるが、それは脚のない幽霊の世界で、戯言だ、虚誕だ、荒唐無稽だとさえ考えられぬこともないのです。ところがその戯言らしいものを昔から今日に至るまで言い続けているからおかしいではありませんか。そうしてその戯言の世界をとってしまうと、まことに淋しいような気がするからまた妙ではありませんか。そうは思わぬといえばそれきりだが、僕はどうもそう思う。淋しくもない、妙でもない、何とも思わぬという人があれば――実際そんな人があるようですが、そうすると話はそれで終りになるのです。しかし儂らの方からみれば、今空ということを否定する人も、この世でわからなければ来世でわかる、来世でわからなければ来来世でわかるだろうと、こういう風に考えられてはならぬのです。どっちが本当かわからぬといえば言うのですが、自分としては、

どうもそういう世界があると確信しているのです。何だか目に見るような気がすると言っておきます。

昔から極楽といって西方にあるとか、死んでから極楽に行くとか、死んでも神様が儂を救けてくれるとか、これは宗教家がみな普通に言うところです。坊さんが今でも言っているようなことを、昔から言ってきて、それがまた未来の世にまでやっぱり残ってゆくと思うのですが、どうもそういうものがあるのです。表詮の様式はいろいろであるが、そういう世界があるので、それを見にゃならぬと儂は思う。その世界の実在は否定する訳にゆかぬのだ。その世界はどんな世界かと、少し自分の考えを申し上げて見たいのです。これは対立の世界を離れているという訳にもゆかないが、また、対立の世界の上とか下とか中とかにあるとも言われぬ。また前後左右にあるとも言われないのです。また、対立の世界は、夢のような世界、幻のような世界だと、時おり、宗教家が話しますが、実にそんな世界かというと、そうでもない。それならこの相対の世界が直ちに実在の世界で、この外に何もないかというに、そうも言われぬ。これがよほどむつかしい。

それでこういうふうに言ったらどうかと思いますが――どうも言葉がうまくゆかぬが――対立の世界を甲と乙ということにしてみる。すなわち甲と乙と相対立しているというと、その中の甲を「自」の世界とすれば、乙は「他」といってもいいけれど、まず「非自」の世界と言っておきます。この甲と乙、自と非自と対立している世界の上に、別に無限の世界があるのでもなく、またその下にあるのでもない、またこれを包んでいるのでも

なし、またその中を突き通っている世界でもないのです。また甲と乙と同じ世界だ、自他あるいは自と非自というものが一つになった、それが実在の世界だといっても、どうも肯綮に中らぬのです。これは汎神論的に考えられるが、そして仏教は往々にして汎神論だと言われもするが、それはそうではないのです。また甲と乙とを離れてその上にあるとか、下にあるとかいえば、これは一神教的に考えられたといってよいでしょう。一神教といわないかしらぬが、とにかく超絶性をもったものが考えられる。甲乙を包んでいるというと、対立の世界にまたほかの世界があるように考えられてきて、さらに煩を増すことになる。それは対立の外に、もう一つ対立の世界を拵えるということになる。それなら甲乙を包む超絶性なものであって、また内包性なものがあるとすると、それはある意味から言うと、汎神論の一つの形だと、こうみてもいい。けれども本当の仏教の方でいうと、それからすべての宗教を本当に解釈した点からみると、上来の世界観をすべて取り上げずに、別に次のように見たらどうかと、自分は独りで考えている。

無心にして生きる世界

二つの対立した世界観を包んでいて、そしてその二つの対立を妨げぬ世界、普通にこれを汎神論的といって汎神論は仏教だというが、実際のところそんな世界は死んだ世界だ。死んだ世界では仏教は働かぬ。仏教の、本当の宗教の、世界は生きている世界でなくてはならぬ。生きている世界であるから、これを包んでいるというような空間的なものばかり

を見てはいけない。時間の考えをもって来なければいかぬ。時間の考えをもって来ると、死んだ空間に並べられた世界はもう考えられなくなる。時間の考えを入れると、動くものが見え出すのである。動くものが見えるときには、対立の世界が自ら消えて行く、すなわちこの世界は箭新羅（ぜんしんら）を過ぎて作り上げたものになってしまう。それで宗教を了解せんとするには、どうしても直接の世界を見なくてはならぬというのである。直接の世界は空間的でなく、時間的であると言わねばならぬ。しかし実際話をするときには、空間と時間とを合わせて織り入れたものを、目の先に見るようにしなければならぬ。

そこでわれらは極楽というものをもつ、そしてそれを西方におく。そうして死んでから行く。西方にあるとは空間で、死んでから行くという時間的、それはある意味からいうと施設方便ということになる。また事実その通りだと言ってもよい。それで西にあると言ってもよいし、死んでから行くと言ってもよし、方便と言ってもよい。しかしそれはどういう訳かということを、説明するのはなかなかむつかしい。

極楽は直ちにここにあるといえば、娑婆即寂光土という意味にもとれる。しかしこの土が極楽ではない。それから、死んでから行く極楽ということでなしに、こうしておって、わしがそのままに仏だ、しかし即身是仏というような意味での仏でもない。それならいったいどうかというと、それが困る。それなら、そんなものはないかというと、ある、大いにある、確実にある。しかしそんなことをいっても、畢竟（ひっきょう）どんなものだなと、思われもするであろう。畢竟どうかといっても、最後はやはり「儂はここにおる」と言うより外に仕

方がないのである。「出身は猶お易かるべし、脱体に道うことは応に難かるべし」ということがあるが、その通りです。それで昔禅宗の坊さんの話ですが、これが面白いと思うので申し上げます。

ある坊さんが、百丈という大善知識に「いかなるか是れ奇特の事」と尋ねました。奇特というのは、不思議なことと申して、稀有のこと、ありがたい事といってよいのです。百丈和尚の答は、

「独坐大雄峯」

というのでした。独坐というのは自分がここにこうやって独りで坐っているということ。大雄峯は山の名前で、百丈山のことです。「独坐大雄峯」、すなわち、自分はここにこうして坐りこんでいるではないか。これほどの奇特な大事実はないのです。しかし別にこのところに自分というもの、大雄峯などというものがあって、そしてまたそこに坐るというようなことがあって、それでそれがありがたいというのではないのです。独坐大雄峯とは、ここにこうしている、ただ何となくいる、ただ麼にいるということ、これがいちばん不思議なのだ。これほど摩訶不可思議なことはないのだ。こうしているというと、もうすでに蹉過了というべきだが、しかしそう言わぬと、人間としてはまた仕方がない。こうしてここに机がある。お盆がある、水瓶がある、儂がこうしているというような対立の世界を、そのままにして、その中に、その上に、その外にまた別の意味をそこに見ることができる——これが独坐大雄峯なのです。またそこが身心脱落の真実境涯なのです。それで、何で

も仏教では摩訶不可思議、または言語道断などという文字が豊富にあるのです。心とか知とかいう言葉と同様に、いくらでも、般若の中には、不思議ということを繰り返し使っているのです。それで不思議でありますが、こうしているというのが実に不思議の絶頂なのです。

しかしこうしているというものは、生きたり死んだりするものとしてではないのです。生きたり死んだりするということは、対立の世界でこそ、意味があるのですが、独坐大雄峯底は生きたり死んだりしないものなのです。それがここにいるから不思議な奇特事なのです。上来の所言を汎神論的に解しないようにしたいものです。また一神論的に、一元論的に言うのでもないのです。宗教の本質に徹底した人は汎神論的とか、一元論的など言い得ないところを指して言っているのです。それをいろいろな言葉で言い現わして言い回さんとしているのです。

自分の見るところでは、極楽という言葉、往生という言葉などで表わされているところのもの――その人によって表わし方が違うが、禅宗なら独坐大雄峯という言葉で表わすところのもの、いろいろ説明は付けなければなりませぬが、大体指しているところは同じ方向なのです。一所通れば万所通る。一つ通ればみんな通るのです。いろいろに言っても到る所落ちつく所はちゃんと一緒になっているんです。昔から祖師方というものは手を動かし足を動かし足を踏みしめて、踊り狂うようなこともやっておるが、またあるいは極楽と言ったり地獄と言ったり、独坐大雄峯、天上天下唯我独尊などという風に乾坤一人底の大

肯定をやったり、いろいろな話をし、いろいろな仕草がありますが、本当の和尚さん仲間では、この間の消息相通ずるものであると思うのです。

極楽へ往生すること

それで私は真宗のことはあまり知らんが、親鸞聖人の言葉に、身はこの土におるけれども、心は浄土に遊ぶなりということがある。この身はまだ浄土に往けないのである。ところが、身とは何か、心とは何か、それから身と心というものが両つにわかれるか、そうして心だけが浄土に遊ぶというのだが、その浄土というものこの土というものがまた何であるのかと、問いたくなるのだ。身と心とがわかれて、そうして心だけは極楽に行き、この身は穢土にいる、心はこの身から抜け出して、ふわりと、西か東かの仏国土に遊ぶとしたら、その心の正体を突きとめたいものである。それから極楽の本質も研究したいものである。身から抜け出た心は、きっと阿弥陀の浄土へ行くか、弥勒菩薩の兜率天でも往くことはなかろうか。が、親鸞聖人のような人になると、その心はどこへ行っても、そこは浄土であるに極まっているのである。地獄へ行っても、そこは極楽である。ましてここにおれば、そこがすなわち安養浄土なのだ。

浄土は西にあっても、東にあっても、西洋でも、東洋でもいいということになる。また心は極楽に遊ぶというと、何か別世界があるように考えて仕方がないが、聖人の極楽は到るところにあると言いたい。それは道元禅師が身心脱落といったように、そういう境涯を

親鸞聖人は親鸞聖人なりの体験を本として、そこからそう言われたのである。それを今日になって、聖人の境地に到達しないものから見ると、心は極楽に遊ぶといえば、何かフラフラと寝ている最中にでも、心が抜け出して極楽に行くのか知らんなどと想像する。それからまた、極楽というものは、こうだなどというように、勝手な理屈をつけるが、そうではないと自分は言いたい。親鸞聖人を今浄土からここにご招待申し上げて質問するのではないが、儂（わし）が親鸞聖人であったら大体わしの言うように聖人は答えられると思うが、どうだろう。今わしが使うところの言葉を親鸞聖人が使われたとしたら、信の座ということもなく、行の座ということもなく、聖人のすわっておられると同じ座に自分も坐らさしてもらうことを信じて疑わぬ。いくらこれに反対して、笑っているものが、その周囲にあろうとも、そんなことは目もくれないでよいのである。未到の人からみれば、そんなことは変だ。またいかにも我慢の骨頂だと考えられよう。それが本当だ。が、それは批評に任せるとして、なんといっても、そういうところ、心が浄土に遊ぶというところ、独坐大雄峯のところが、ここにあるのです。

　そして、今自分らがその世界に立って身辺をみわたすとしましょう。対立の世界を無視すると言ってはいかんが、寒いときに寒いと言いながら、暑いときには暑いと言いながら、しかも暑くもない寒くもない世界から、自分の存在の根ざしがあるのです。これは論理の推定でなくて、そのように、どうしても、思われてならぬ、すなわちそう感ずるのです。こうしてここに儂は生きていると、自分も人も見ている、そしてころりと斃（たお）れると死んだ

ということになる。が、わしは生き死になしの世界を一歩も離れていないのです。いくら死んでも生きても、独坐大雄峯で、わしはここにちゃんとこうしているのだ。これが奇特な一大事実なのです。

いろいろな言い現わし方が、いろいろの人によってあるが、その一つの言い現わし方を、無心ということにしておきたいと、こう思うのです。独坐大雄峯の世界が無心の世界なのです。これが浄土なのです。

それから般若の中にこういうことを書いてある。

「学レ空不レ証レ空」

空を学んで空を証せず。菩薩は空を学ぶが空を証せず、ということになっています。これはどういうことかというと、空を証するということになると、空の世界に没入してしまって、いわゆる枯木寒巌によるというようなことになって、寂滅為楽、なむあみだぶつということになる。空を証せずということにすると、すなわち空を二元対立の世界に入れてしまうことになる。二つの世界が離れないで、しかも離れているというところに、空を学ぶというところが出るのでないかと思うのです。菩薩は大智の菩薩であるけれども、また大悲でもある。大智は空に住し、空を証するが、大悲というと、そんなところにおられなくなる。それから方便が出て来なくてはならぬ。大悲ということが空を学ぶということです。それはこの対立の世界を否定しないということです。あれはあれでよい、これはこれでよいと肯定しておいて、そのままに、それを包んで、それに即している世界がある。それと

これと、すなわち対立の世界と対立を超えた――仕方なしにそう言う――世界とが、一つだという意味じゃないのです。

不死

同一とは言えぬが、しかしそれを離れもせず、またそれに触れもせずに、しかもそれを無限に包容している空の世界、どうもそんなものに、ちょっとでも触れて来ぬと、話がとぼけたことになって仕方がないのです。つまりそういうものを見ないと、宗教の話はできないのです。こういうことになると、今自分はどんな風に斬殺（ざんさつ）されても、死なんということになるのです。実際死んでいるじゃないか、血は流れ、息はとまっているじゃないかと言っても、自分は死んでいないのです。それはあなたらが死んだ死んだというのです。あなたらが対立の世界から見てそう言うことなのです。自分も自分の死骸（しがい）から離れて、その側に立ってみたら、なるほど自分は死んだ死んだと言うかもしれんと言うにきまっているが、その（死んだと見られている）自分から言ったら、死んではいないのです。天地と共に生きているのです。これがきわめて馬鹿のような話だが、どうもそこに落着かないというと気がすまぬのです、安心が出来ぬのです。ここに落着かぬと、心の中から何だかおかしいものがどこからかひょっと出て来て、その心が動揺してやまぬのです。ところが今言ったようなところに落着くと――なるほどそれでも腹が減るが、金がもっとあったらいいとも思うが、自分の親しいものが死んだというと、悲しいということはある、それ

は否定できないが――そういうものがありながら、木石の如しで、死んだと言っても、いや、これは死んでいない、生きているということになるのです。

親しい人、愛する人が死んだとする、それを否定しない、否定しないのみか、自分は慟哭する。が、どこやらに慟哭せぬものがちゃんとそこにいる。しかし慟哭するものをみて、それと一緒に慟哭していながら、ちゃんと無喜また無憂という奴がある。これが事実なのです。それが認められぬと話にならない。ここにおいて喜びもなくまた憂いもない所において、私は無心ということを感受してみたいと思うのです。無心ということはその表現の様式においてもだいぶ違ってくるところがあるが、その意向の指示するところから見ると、だいたい今述べたところを主眼としているものと思うのです。

第三講　無心の活動

趙州和尚の話

ここに関係して趙州（じょうしゅう）和尚のことにつきちょっとお話したいと思います。趙州というのは所の名で、和尚の名前は従諗（じゅうしん）ですが普通に皆趙州趙州と言っています。この趙州に天然の石橋がある。あるいは人造であったかもしれぬが、とにかく、その当時は天下に喧（かまびす）しいのである。そこである坊さんが趙州の所に来て、趙州という所は石の橋で喧しいのでございますが、来てみると石橋も何もなくして、ただ略彴（りゃくしゃく）を見るのは、どんなわけかと言いました。この略彴というのは丸木橋です。つまり、どんな所か知らなかったが、石橋だとの評判だから、定めて立派な石橋だと思って来てみたら、何だただの丸木橋というか、一本橋というか、いかにも危げな橋があるだけではないかと。こういうようなことを坊さんが言ったのです。そうすると、趙州の言うのには、「お前は略彴だけしか見ていないから、石橋はわからないのだろう」と。

いったい、人間というものは、自分の見るもの以上には見られないのです。われらは同

じものを見ているように思っているけれども、その実、人間はいずれも自分だけの世界を見ているのです。近ごろは客観的事実とか、絶対的立場とか、いろいろなことを言いますが、そういうものは実際にあるのか、どうかわからない。自分はいずれもみな主観だと思う。主観で見るから、こっちで見たものが、あっちではそうでない、こっちの方が本当だというようなことを言う。そうしてしょっちゅう喧嘩ばかりしておって、なかなか納りがつかぬ。主観ではいけない、客観的でないなどと言うが、私はそれは嘘だと思う。皆主観の世界なのです。だから喧嘩をする。そうでなくて、みんな主観の事実を公平に、中正に見ているというならば、何も喧嘩する必要はない、必要どころか、そんな事の起りようがないのである。それがそうでなくして、人間世界というものは、まあただ喧嘩の世界だといってよいのである。これは間違いない。われらは日々喧嘩している。これはみんな主観の世界にいるからだ。それが何かの拍子で、ひょっと何か合うことがあるとすると、ここにお互いに手を握ることができるのである。しかし、これはきわめて稀れなことであって、今日はどこの世界も、それぞれに各自主観の世界を造っておって、その中にかがみこんで生きている。しかしこういうものは自分の主観かも知れない。

それでこの略彴――丸木橋であるが、石橋を見る眼があれば、石橋が見える。略彴だけしか見えない眼ならば、それは何といっても略彴以上には出ない。趙州の返事にはそういうところがある。すると、そんなら石橋というのはどういうものでありますかと、雲水の坊さんは尋ねかえした。そこで趙州の言うのに、「驢を渡し、馬を渡す、それが石橋だ」

と。

ここがよほど面白いところでありまして、この話もこれだけではありませんが、ここでちょっと自分の経験をお話します。一昨年私はロンドンで多くの立派な——学者やら宗教家やら政治家やらいろいろの人が集っている所で、この話を持ち出しました。私は理論とか信仰とか、宗教とか理想とかいうようなことは何もなしで、こういうような「渡驢渡馬」の話をした。が、そこに集っている多くの人々にも大いに気に入ったと見えて非常な喝采を博したことがあったのです。日本では何でもないことが、ああいう所にもっていったら珍しかったのでしょう。

この驢を渡し、馬を渡すということ、これはこの前にも申したように、恒河の砂は馬も踏めば獅子も踏む。虫けらも亀の子も通る。あるいはまた大象の足下で蹂躙られるというようなことがあるけれども、恒河の砂は何とも言わずにおる。何の不平もない、何の愁訴もない、また別に腹立てることもない。驢を渡し馬を渡す石橋もまたこんな塩梅に解釈して見たらどうか。石橋は何を渡しても一向平気でいる、自動車が通ってもよし、何でもいい、それからまた日本人が渡ってもよし、支那の人たちはなおさらだろう、その外西洋人でも蒙古人でもよい。いわば木石のようである。儂はそういう風に付け加えたらいいと思いますが、付け加えたら駄目かもしれぬが、まあそういうように解しておきましょう。

これと同じような言い方で、この禅宗の人に、もう一つ似たような公案があるのです。それは一人の坊さんが、灌渓（かんけい）という和尚さんの所に行って尋ねました。あなたの処は灌渓という名で響いていますが、来てみると灌渓どころじゃない、何だかどぶ河のようです、溝州のちょろちょろ川ではありませんかと。そうすると灌渓和尚はこう言いました。お前はちょろちょろ川しか見ない。流れの下の水溜（みずたまり）しか見ないで、本当の灌渓などがわかるものか。そんなら灌渓っていうのは何ですかと、坊さんがまた尋ねますと、灌渓和尚さんは答えました。灌渓か、灌渓なら劈箭（へきせん）よりも急であると。劈箭急なりとは急な流れというのである。日本には急流が多い。天竜川だの、そのほか沢山の急流がある、いずれもどんどん流れると、その急なること箭（や）のごとくであるとも言える。

この外、これによく似たような話は随分あります。ところで、禅宗の坊さんが今お話した二つの公案を、どう批評するかと申しますに、劈箭急なりというも、なかなかよい挨拶（あいさつ）であるが、趙州の驢を渡し馬を渡すには及ばないというのです。驢を渡し馬を渡すというところ――これに注釈を加えますれば趙州の挨拶には、鷹揚（おうよう）というか、寛容というか、いかにも天空海闊（かいかつ）というべきところがある。いかにも大量なところがあって、何でも包んでしまうという気持が十分見える。カンカンと叩（たた）けばカンと鳴る。ゴンと叩けばゴンと鳴る。驢でも馬でも獅子でも狼でも何でも渡す。そこに宗教者の下化（げけ）衆生というか衆生無辺誓願（しゅじょうむへんせいがん）

度というところがある。これを実践の上に遷そうとするには、劈箭急なりでは、どうもよりつけないところがある。電光石火的な働きはあるかしれないが、本当の大衆というものの上で、いちばん上に立って、あるいはいちばん下になって、本当の仏の働きをする人には、それだけではない。禅宗の坊さんでも成り立ての坊さんのようなものは、理屈でもやたらに言いたがる。やたらに人でも殴りたがるというようなことがある。働きの上では見事だが、驢を渡し、馬を渡すように、本当の宗教心には徹底したとは言われない。こういうようなことができるには、どうしても無心のところから出て来なければならない。無心のところから出ると、ここにすべてのものを包むという働きが見える。

無心の活動

それをもう一つ申しますというと、この前お話しました、独坐大雄峯ですが、あの百丈禅師の大肯定であった独坐大雄峯――これはこの前も申しましたように、天上天下唯我独尊とその趣を同じゅうすると言うべきもので、いかにも天地を統一すると言いますか、宇宙を呑吐するというような気分が見えている。なるほど、そんなところも見えてはいるが、ただそれだけではこれもやはり木石と同様です。木石ではどうも、死んでしまって、実際に天地を掀翻するという働きが出ない。独坐大雄峯でも、天上天下唯我独尊でも、あるいは我ここにありでも、凛々たる威風四百州でも、勇ましいことは勇ましいに相違ない。凛々たる威風が支那四百州に及ぶと言えば、風が吹いて草が靡くというようなもので、見

たところいかにも凜々たるものではあるが、これだけでは石橋なら石橋があるだけのことで、どうも働きが出ていない。実際に凜々たる大活動の舞台が展開しなくては宗教にならぬ。

そこでこの前の話の続きです。「僧礼拝す」という記事が、独坐大雄峯に引きつづき出ています。礼拝というのは、向うの坊さんが、獅子吼の百丈禅師に向って叩頭礼拝したというのです。独坐大雄峯僧礼拝というと、ここに初めて働きというものが出てくる。僧の礼拝というのは、独坐大雄峯の仏様に対して、単に敬意を表したとか、ゴンと叩いてゴンと響いたというだけではないのである。ここに大なる行為がある、宗教的活動がある。そしてこの活動はまた必ず今一つの行物を喚び起すものなのです。それで僧礼拝すという働きが出た時、間髪を容れず、百丈すなわち打つということがある。ここに禅宗のある意味での特色が見える。独坐大雄峯。ここではじっとしておって働きが見えない、すべてが静止の状態である。空間的になってしまっていて、時間的な働きが出ないといってよい。そこへ僧礼拝すということになると、今までじっとしておった無意識の世界、無心の境地が一転して礼拝という機の動きが出て来る。ところが礼拝だけではまだ済まない。百丈すなわち打つという第二次あるいは第三次の動きがなくては、大雄峯の真面目が発揮せられぬのです。

禅家専門の人から見ると、これにはいろいろの批評もありますが、このすなわち打つというところには、われらが哲学的に見て、宗教学的に見てもう一つ評釈を加える余地があ

るのです。最初に独坐大雄峯の肯定があり、次に礼拝の反応があり、最後に丈便打の結論あるいは決定があって、奇特事の一幕は完備するのであります。丈すなわち打つに対しては、禅家は禅家の立場からいろいろに説きますが、私にはまた私の説きようを持ちたいのです。独坐大雄峯は根本的無分別の世界である。絶対が相対になるところがある。が、無分別が分別になっただけではまだ十全でない。ここに批判的なものがなくてはならぬ、無分別と分別との世界の交加、相即ともいうべき、もう一つの働きが出なくては、事の始末がつかぬ。ここが丈すなわち打つ心であります。

無分別の作用

この打つということは罰のために打つこともあるし、褒めて打つこともある。なかなかうまいといって打つのは褒めるのだが、そんな馬鹿を言うなとの意で打つのは罰でありましょう。褒めるにしても罰するにしても、これは批判を加えることです、あるいは意識すると言ってもよい、あるいは結論すると言ってもよいのです。あるいは一が二になり、二が三になって、それから千波万浪の多くの世界が開けると言ってよい。とにかく、まず無分別の世界を見なくてはならぬが、これだけでは無孔の鉄槌(てっつい)、何とも手の着けようがない、無分別の鉄槌は動き初めて分別の世界が開けなくてはならぬ。しかしこれだけではまだ植物や動物の世界で人間の世界にはならぬ。人間の世界になるには第二次の分別が働かなくてはならぬ。この分別で初めて無分別がものになるのであります。ものになることは無分

別が本当に働き本当に賞翫せられるという意味である。無孔の鉄槌を無孔の鉄槌と見られるのは、この第二次の分別作用によるものです。宗教の大慈大悲はこれから出るのです。

それでまず石橋があります。それが驢を渡し馬を渡すという働きを出します。趙州の問答はそれだけでいいのですが、百丈の便打という批判意識が、独坐大雄峯の場合には、出ているので、これがなかなか面白いのであります。私は世界はすべてそういうことになって動いているものと信じているのです。どうもそういうところがある。

「機輪曾未レ転、転必両頭走」――機輪曾つて未だ転ぜず、転ずれば必ず両頭に走るというのが、碧巌集、第六十五則、外道良馬鞭影の則に対する雪竇の頌の初めの二句です。独坐大雄峯では機輪曾つて未だ転ぜずということになります。石橋だけでは何のことなしにそこにある。無分別が無分別のままで、まだ動いて出ない、曾つて転ぜずでは、千聖の霊機輪でも役に立たぬ。いわゆる阿轆轆地に転じなければならぬ。そして一たび転ずれば必ず両頭に走るのです。転ずるというとき無分別が分別になる。無分別が転ずれば両頭に走るようになるのだから、ここに是非善悪の世界が出て来る、有無の世界が出て来る。そこまで転出せぬのであります。

圜悟禅師はここに一語を添えて、もし転不得ならば、何の用所かあらんというのです。転ずることをしなかったら、人間天上の世界は展開しないのです。無意識から走り出して一たびはきっと分別の世界に出なければならないのです。

絶対の無分別、まことに結構だが、そこに止まっていては、畢竟空で死人と同様である。

無分別はきっと分別に出で来るを要する、そして出れば必ず両頭すなわち二つに分れる、二になって初めて働きがある。転じなかったら働きはないのです。行為の世界は二元の世界であります。しかし無分別というものを、時間的にそこに置いて、それから分別というものが、ある一定の時間をおいて、それから出て来るというのではないのです。無分別が転じて分別になっても、その分別はすなわち無分別なのです、また無分別がそのままで分別なのです。彼から此が出るというようなことはない、転ずるのです、無分別がそのまま転じて、それを分別して人間が見るのです。それゆえ、分別の世界が無分別の世界であり、無分別の世界が分別の世界であると言ってよいのです。そこで阿轆轆地の境地を見届けるのです。独坐大雄峯とだけ言っては、機輪未だ曾って転ぜずで、働きが見えぬが、僧礼拝すということになって働きが出る、行為の世界が生れる。意識があり、反省があり、批判の世界が動くようになる。すなわち人間の世界となってなかなかに賑わうのです。

浄土と無心

私は少し大胆かも知れないが、真宗の立場、他力の立場から見て、次のことが言って見たいのです。真宗の方の立場では、無心といい、無分別というようなことは言わない。言わないが義なきときを義とすとか、あるいは計らいをもたぬなどということがある。また自然法爾ということもある。とにかく、この計らいのないところ、無義を義とするところ、無礙の一道なりというところを心に持って、そして少し話をいたそうと思います。それか

ら真宗の方面、浄土宗の方面では、どうしても浄土と穢土とを分けます。この浄穢ということは、分別の世界をいうものです。相対抗するものをきちんと分けて、その間には直線的に連続のできぬものとしておくのです。

近ごろのキリスト教の危機神学と言いますか、弁証法的神学といった塩梅に、互いに対立していて、どうしてもその間の連絡がない。それをつけるようには、片方から片方に飛び超えなくてはならぬというのです。それで、真宗には往生というような言葉で、この飛躍現象を言い表わします。計らいのあるところから、計らいのないところ、義理のあるところから、無義のところへは、どうしても横超でなくてはならぬ。それはそうとして、今の禅宗の方の行き方を、こういう方面から見ることにいたしますと、独坐大雄峯というところ、凛々威風四百州を圧するところは、善導大師の何か書かれたもの――まだ読んでいないのですが、ある書物に「一座蓮華台未曾動」というような句があるそうです。それに似たような句がまた存覚上人の六要鈔の中にある。「一座無移亦不動」というのです。阿弥陀様のおいでになるという極楽では、仏は蓮華台上に坐られたまま、そこから一歩も動かぬというのです。じっと坐っておられるという意味はどこにあるのでしょうか。阿弥陀如来はこの世界では、いろんな形になって出て来られるか知らないが、しかし仏の根拠とせられている極楽浄土では、蓮華台上に踞坐して一歩もそこを動かず、永劫の昔から、永劫の未来に至るまで、じっとしていられるということは面白いことです。それを禅宗的に言えば、乾坤只一人、凛々たる威風四百州に振うということになるだろうと思います。真

宗の人は、いずれも空威張りのようなことは言わないのですが、一坐不移は独坐大雄峯に当ると見てよかろうと思います。

弥陀の本願

ところが阿弥陀さんは独坐大雄峯だけでは、その働きが出ないのです。そこから本願というもの、いわゆる仏祖の霊機輪なるものが動いて出なければならないのです。本願がなくてはならぬ、ちかいが動かなくてはならぬ。この動きがあるので衆生というものが、それですなわち本願にすがって助けられるのです。すなわち衆生は名号すなわち南無阿弥陀仏と唱える、そしてその一念のところで助かるのである。この一念の南無阿弥陀仏、それがすなわち今の僧礼拝というところになるのです。これを真宗的禅宗的——禅宗的言い方に翻訳してみると、独坐大雄峯の弥陀において機輪が転ずる、転じて両頭に走れば、衆生界と極楽世界とが分れる。弥陀の本願が出る。しかしこの本願、このちかいは衆生界が分れ出てから動くのでなく、誓いとその対象たる衆生は同時の発動である。ゆえに一念発得して南無と唱うると同時に、仏の側においては正覚が成ずるのである。禅坊さんが如何是奇特事と尋ね出すそのとき、あるいは尋ね出さぬさきに、すでに僧礼拝の機は熟している。独坐大雄峯と肯定し、その肯定に対して僧礼拝と、一から二に移るのは、人間の意識の跡から見ての説話である。南無阿弥陀仏の名号は、蓮華台上の仏の辺ですでに成就しているのでなくてはならぬ。千聖の霊機輪、われらの衆生は根本命脈にはこの不思議の用所があ

るのである。

往生の決定

独座大雄峯の則に真宗的下語（あぎょ）をつけることにしてみると、こうでもあろうか。独座大雄峯のところへ「一座蓮華未曾動」と着語（じゃくご）する。あるいは「唯見仏光明顕赫（けんかく）」とする。僧礼拝のところへは、ことに浄土教的に、南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏、と付けたらと思います。そこで丈便打のところは、どうしたらよいかというと、ここもまた南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏とやる。

これだけでよいと思うが、蛇足を添えるとすれば、話は時間的になって困るが、まず本願が動いてわれらの極楽浄土への往生が決定する、往生決定は信心決定である、すなわち南無阿弥陀仏である。動く本願の向うところが、ここで落ちつくのである。それで僧礼拝である。この礼拝は信心決定の姿を具現したものと見てよい。しかしそれだけでは、南無阿弥陀仏の働きが済まないのである。そこに今一つ御恩報謝の念が続かなくてはならぬ、第二次の南無阿弥陀仏ということがなければならない。自然に南無阿弥陀仏が繰り返されなければならない。丈即打——南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏。

ここにちょっと序（つい）でに申し上げたいことは、ある方面から見ると、禅は対話的で、独りではいけないのです。真宗の方はかえって独語というか、独り言をいっていると見られるのです。南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏で、ずっと押し通してしまう。禅宗の方では、対話

的、弁証法的で、こっちがこう言ったら、向うはこうという具合に、二人の間の対談というようなものが成立する一方面がある。真宗の方は独りである。阿弥陀さんを向うに置いてこれに話しかけ、話しかけられるといえば、自他の対話になるので、本当の他力——独語でなくなる。いつも南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏と、一人で独りごとをいうことにならぬと、真宗ではないだろうと思うのです。真宗のお方の報恩ということは、どういう気持なのであるか、わからぬが、南無阿弥陀仏はどんな心でおっしゃるかわからぬが私だけの解釈で申せば、報恩の南無阿弥陀仏というのは一つの喜びの現われだと見たいのでありまず。信心決定後の念仏は、必ずしも恩を報ずるなどという意識を持つものでないのでないかと思うのです。なんら限定した意図をもたずに、何ということでなしに、ただ南無阿弥陀仏ということではないかと思います。一念に弥陀を念じて極楽に行くことが決まった後の南無阿弥陀仏というものは、教理の上でこそ報恩だと申しましょうけれども、当人の主観から端的に言ってしまえば、何となき喜びの叫びだと見られるところがあるのだろうと、自分はそう思うのです。いわゆる手の舞い足の踏むところを知らずというところから、南無阿弥陀仏が出て来るのだろうと思います。いつも手の舞い、足の踏むを知らぬということでなくっても、何かにつけ歓喜の心が動く、機輪の転ずるにつれて喜びの心が涌く、そのとき南無阿弥陀仏と言う、それを御恩報謝の南無阿弥陀仏とでも申しますか。それはどうしても独語の世界で見られる事象だと、私は考えたいのであります。それが真宗に著しく見えているのではないかと思うのです。

「菩薩子喫飯来」

それにちなんでもう一つ、こういうことを申しておきたいと思いますが、これは碧巌集百則の中にあります。金牛という和尚さんがいました。唐時代の人であったが、いつもご飯の時になると、すなわち昼のご飯、すなわち斎坐の時でありましたが、坊さんが一緒にいる食堂の前に、おはちを抱えて行って、そうしてそこで大いに舞をなしたということです。すなわちそこで呵々大笑して踊って曰わく、「菩薩子喫飯来」と。ご飯ができたぞできたぞ、さあさあお上りお上りと言うのです。それを二十年も続けたということが書いてありますが、金牛和尚は本当にありがたさに徹底したものなのでしょう。こんな出方、こんな行動は禅宗の坊さんのやるところ、ちょっと見ると、何だか気違い染みたようにも考えられるかしれぬけれども、これを真宗の方々にさせると、南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏の連唱になるのです。これは単にご飯に関係したことでなく、何事につけても本当にありがたいと思って、南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏と、いつも手の舞い足の踏むを知らぬという心は、本当の信者にはいずれもあるところだと信じて疑わぬのです。金牛和尚の心地はご飯に関係したことによりて発露せられていますけれども、これは必ずしも、そんな事にのみ限られてはいないで、生活の全面に渉ってその意味がいつも含まれていると思うのです。これが真宗の方々であれば、さあ目がさめた、南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏、さあお日さんが上った、南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏です。

そこでもう一つ自分の考えているところを述べさしていただきたいと思います。「さあご飯ができた」という訳で、金牛和尚はおはちを両手で眼の前に捧げてもって、そうして南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏と称えつつ躍り出すというところですが、ここにちょっと思い出しますことがあります。安田銀行に勤めている方で、たぶん三宅さんとおっしゃるのが、発句の上手な方なのです。先年ロンドンの下宿屋で暫く一緒になりましたが、私は発句はわからぬのですが、わからぬながら一夕同氏のお話を伺いました。いろいろの話のあった揚句に、今日本で一種異様の発句――字数からいうと、字余りであったり、字足らずであったりして、従来の十七字でない発句を作らるる人――荻原さんと言う人があります。その人の句にこういうのがあると言って、三宅さんが話してくれました。* 「入れ物がない、両手で受ける」たぶんこうだったと思います。とにかく意味からいうとこうなのです。「入れ物がない、両手で受ける」は、面白い句だと思います。三宅さんはこの人のこの句をよほど褒めていました。「入れ物がない、両手で受ける」金牛和尚が、さあおあがり、南無阿弥陀仏といって、ご飯のいっぱいのおはちを両手でわたす。それをそのまま両手で受けて、南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏と唱える。まあこういう具合です。両人とも何ものをも持たないで、無心そのものの姿で、ご飯の受けわたしをやるところ、金牛和尚と荻原宗匠と、各双手を出して抱き合っているとも言われる。

この両手で受けるという話を、自分はどういうところで気が付いたかというと、雪竇が金牛和尚のやり方を頌に歌っているのです。「白雲影裡笑呵々、両手持来付与他」――白

雲影裡(えいり)に笑い呵々、両手に持ち来って他に付与すと言う。金牛和尚は雲の中に匿(かく)れて、その姿は見えぬが、その大笑いの声だけは、下界にまでも響きわたる。そしてその両手に提げ来った飯桶(めしおけ)の形も見える。いずれも無心の白雲影裡から出るのであるから、こちらも入れものなどいう閑家具を持たずに赤手そのままで受ける。無心と無心と、両鏡相照らしてその間に影像なしとでもいうことはできなかろうか。これを空手で鋤頭(じょとう)を把(と)るというのです。南無阿弥陀仏の他力が一方は「両手持来付与他」となり、一方は「容れものがない、両手で受ける」となる。「無」の南無阿弥陀仏が「無」の南無阿弥陀仏に反響する。無心でないとこんな鸚鵡(おうむ)返しはないのである。「如何なるか是れ仏」、曰く、「仏」、「如何なる是れ禅」、曰く、「禅」これは真似ではない。他力の無心から出てこぬと、そんなにすらすら淀(よど)みなく声に応じて響き出ぬのである。真宗にも禅の消息は十分に見得せられると、自分は考えているものです。

＊（この記事につき左の書面に接せり参照を乞う）

拝呈御健勝の段奉賀候。扨(さ)て小生は御高著「無心といふこと」を頂き拝読致し居るものに候へど御記事中誤認せられ居りと覚しき点有之候間御通知申上候。それは第一版一四六頁「入れ物がない両手で受ける」の俳句を荻原井泉水の句とせられ居り候へど、これは尾崎放哉といふ井泉水のお弟子の俳句に有之候。放哉は本名秀雄明治十八年鳥取に生れ東大法科卒某生命保険会社の重職に就くに至りしも、感ずることありてそこを去りて京都一燈園の托鉢生活に入り転々寺男などしつゝ、無定住の生活を送り、讃岐小豆島の南郷庵とい

へる処にて村人に看護られつゝ歿したるものに有之候。病は肺労歿年は只今小生記憶完からず候へど、確四十位なりと存じ候。句は改造社日本文学全集中の短歌俳句篇に掲載あり（句集「大空」あれど市場に見当らず）又評伝としては右社の俳句講座に井泉水氏の評伝あり。又単行本としても「大空放哉」（著者記憶なし）有之候。右の誤記は御高著の価値には何の影響も無之ところなれど気づきしまゝ、御知らせ申上候。匆々（池野谷栄氏）

機根の問題

真宗の方では、無量寿経なんかには、三毒段とか五悪段とかいうものがあります。往生要集にも地獄生活の描写がなかなか精細をきわめています、われらに罪の自覚を徹底せしめんとの意図をもっているのです。布教の方法としてこんなことが頻りにかかれています。つまり大悲の方便の一面と考えられるものですが、情の方面から大悲にすがらんとする型の人々は、ここへ集り寄ることになります。感情的に動く人、多情多感の傾向をもっている人は、自然浄土型というものにできているのです。ところが禅宗の方の人は一般に知的傾向を余分に持っています。「これは何だろう」と、まず尋ねるようにできています。浄土系の人が普通に上根下根と分けて話していますが、それは上根は上根、下根は下根ということだけの分類で、上根下根にはその外の意義はないのです。ただ甲型乙型というようなもので、何もその間に上下という優劣の価値をつけた訳ではないのです。こういう立場の人、ああいう立場の人というだけの話なのです。下根劣機というと、いかにも浅ましい

情けないように思いますが、そんなことはないのです。そういう風なタイプの人だと言うのです。

これは心理学的に差別の世界を見ると、いろいろの型の人があるのです。根機というのは、型ということです。その根機――すなわちその型の差異によりて、宗教的にまたその向うところを異にするというわけです。何も上根だから偉い、下根だから悪いということではない。その根機のいかんによって、これが良い、あれは向かぬというようなことだろうと思うんです。キリスト教のようなタイプの人はその方へ向くし、マホメット教のようなタイプの人はマホメット教の方に行く。マホメット教は軍人的に勇敢であるいは殺伐です。何でも触れるものはことごとくこれを斬るというような、戦闘的な気分に満ちているのがマホメット教です。そういうような気風の人間が、それゆえ、そういう風な宗教的信仰に行くのです。インドでは宗教的にやたらに喧嘩するのですが、そのし始めはマホメット教のものだときいています。支那でもマホメット教の人は喧嘩好きのような傾向があるということです。日本でも日蓮宗の人はなかなか鼻息があらく、闘争的できついところがあるように思います。そういっては、日蓮宗の人に叱られるかしれぬが、日蓮聖人は徹底的な喧嘩好きということではなかったようです。もちろんそういうことは、初めにあったようです、またそうなくてはならぬ事情もあったでしょう。鎌倉で街頭演説をやられたようなことは、だいぶ近代的であるが、こういう風なやり方、そうしてそれがために竜の口で斬られんとするような騒ぎも出て来たのでしょうが、ああいうように徹底して闘争気分

で押し通そうというようなところが、日蓮聖人の性格の一面にあったのでしょう。それは日蓮聖人は、漁師の子だということですが、ああいう境遇におられる人々というものは、反抗意識、戦闘気分などというものがあるものなのです。共産主義にいう階級闘争というようなものも、プロレタリアがし始めたのです。資本家階級、統治者階級などという上層のものに対して階級闘争をやるというのが、やっぱりああいう漁師――一部のプロレタリア層の人としての、日蓮聖人にも、性格的に反抗気分があったものだろうと推考せられる。お釈迦(しゃか)様のような方、法然上人というような方は、その系統が貴族層に属するというので、あまり喧嘩腰にものを言われるというような傾向がないようです。他を容(い)れるような傾向というものは常に圧迫を受けている人の中には出ないだろうと信じます。それが自然に宗派の上に現われてくるのはもとよりやむを得ないでしょう。そこで日蓮聖人は末期に近づくに従ってきわめて円熟せられて、若い時のような闘争気分は柔らいで来たように考えますが、一部の信者たちは、聖人の闘争気分に燃えた時代に、むしろ同気相求むの傾向があるようです。今日でもお題目を唱えて団扇(うちわ)太鼓を叩(たた)いて勇ましく行進するのは、必ずしも排他心と言わなくても、一種抗争気質の動くのを見ると言ってよかろうと思う。禅宗の坊さんが、托鉢(たくはつ)に出かけても日蓮宗のところでは門払いを食わされるということもありますが、浄土宗や真宗の家に行くと、ものをもらって来るときいています。そういうようなことが自然に各宗派にあるものです、その祖師すなわち開山さんの気分、個性がその宗風に出て来ている。そういうようなことで各人にはいろいろの個性というものがあるのです。

それで人間心理上の型として下根劣機といえば、よっぽどつまらぬ悪い人間のように感じられますが、決してそうではないのです。今日で申せば、そういう倫理的心理的価値などを含めないで、ただある型の心理根機ということなのです。罪業というものについて、むしろ根機的に敏感であるというだけの話です。宗教的に罪業ということになれば、これは上下根機の差別なしに人間はことごとく罪業深重の衆生なのです。いずれにしても情感的根機の人々では、浄土と穢土（えど）というものをはっきり区別しておいて、この穢土から彼（か）の浄土へ往くという話にしておくのです。ところが知的方面からはいろうとする人は、とにかく分別意識というべきものを押し立ててくるから疑問がある、思索がある、反省がある、批判がある、参究がある。禅坊主は初めから大疑というものを起して来いということにしてある、信ぜよと言わずに、疑えよと言うのである。しかしそれははいり口で――「分け入る麓（ふもと）の道は多けれど」の、畢竟（ひっきょう）は「同じ高根の月を見るかな」だと思います。一念の南無阿弥陀仏からすれば、どっちからはいっても、南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏ということになると信じます。ちょっと立場をかえて見ると、真宗の中にも禅宗のようなことが十分に認められるのです。また禅宗の人でも罪業というようなことを感ずることのできる性格の人もあるのです。いくらかそういうところ、すなわち情感性傾向をもっている人であったとすると、真宗の人々の気持もわかっています。それで禅宗の旨趣を南無阿弥陀仏に翻

訳することもむつかしくなかろうと思うのです。

そういうようなことで、仏教はいずれの宗派でも、私はいずれの宗教でも、というのですが、その根本義、根本的経験は無心ということであって、これを知的、分別的に系統づけて、何かと解釈し、意味づけようとするとき、いろいろに変化して来るのです。

宗教的体験の根本義というものは、無心ということでなければならない。木石の如きもの、木人唱石女舞うというようなものでなければならない。ある意味でいえば、本能的ということにもなるのです。しかしこの本能的ということは、だいぶ条件づけておかぬと、はなはだしい誤解を生じてきます。また木石のごとしというても、それは静観的な、頑空無記的なものでなくして、そこから機輪が転じ出すのです、転じて必ず両頭に分れ、それから次々に阿轆轆地（あろくろくち）に無窮の妙用が現われてくるのです。そしてそこに宗教の働きが見えるようになるのだと自分は思うのです。

第四講　無心の完成

極楽の実在性

前講において無心ということと往生ということに関して少し申し上げたが、次にこの無量寿経を土台にして私が解しておるところを申し上げたいと思うのです。これは伝統的の解釈とはよっぽど違うかしれません。伝統的の解釈の方は私は何も知らぬ方なので、いかにも唐突なだしぬけなことであろうと思いますけれども、この中にこういうことがあるのです。仏が阿難に向って極楽を見せてやろうということになったのです。そうすると極楽が見える。極楽が見えて、その中の仏が拝まれる。しかし極楽では仏様だけでなくして、まだほかのものがいるのである。すなわち四衆の人たちが見えるのです。これは何であろうかというと、つまり四つの種類に分ち得べき人間がいるということなのです。阿難たちはこちらの方の世界、すなわちわれらと同じ世界にいるのでありますが、今仏によりて見せられたという極楽世界は、どこからどうして現われ出たか分らぬが、とにかく、目前にあるのです。そうして無量寿経の聴衆はみな阿難と一緒にこの極楽世界を眼前に見ている

のであります。ただそれだけではありません。極楽世界の方からもまたこちらを見ているということなのです。お経の文章を見ると、こう書いてあるのです。「この会の四衆一時に悉く見る」というのは、この世界のものがこの極楽を見たというのです。「彼よりこの土を見るもまた斯くの如し」というのは、向うの方すなわち極楽から此土すなわちわれらのいるところをまた見るということなのです。これが梵本では漢文よりもいくらか長く書いてあるのです。荻原（雲来）君の訳では「その時楽有世界の一切の菩薩及び声聞、天人――（かういふものが）――この娑婆世界、及び阿難漢・比丘衆に囲繞せられて、法を説き給へる釈迦牟尼如来・応供正等覚者を見たりき」です。

こっちの方が向うを見る向うの方がこっちをまた見るということ、これをどういう風に伝統的に解しておられるかは自分の知るかぎりではありませんけれども、私自身の考えというか解釈というかによりますと、こちらが極楽に映る、極楽がこっちに映るということには、よほど深長な意味が含まれているのです。それでこう思うのです。極楽が西方何十万億土の向うにあっても、またそれがじき隣にあっても、そしてそれがここにテレビジョンのような風に映っても、また極楽そのものがここまで移動して来て映っても、それはどっちでもよいのです。こっちが向うに行って映ったか、向うがこちらへ来て映ったか、それはどっちかわからぬけれども、とにかく向うがこっちに映る、こっちが向うに映るということであるのは、それはただ偶然にそんなことがあったのでなく、したがって、こんなことがまた何の意味もなしに、お経に書かれたのではないと思うのです。何かここに意味

をもたせ得るものがなくてはならぬと思うのです。

それから、極楽における人々はどういう人々であるかということを考えてみるのです。極楽をこっちが見て、極楽がまたこっちを見るという、その極楽における人はどういう人であるかというに、これには、いろいろ書いてあるようでありますけれども、大体のところは、こういうことに落着くものと考えます。すなわち無量寿経によれば、曰く「顔貌端正、世に超えて稀有なり、容色微妙であつて、天にあらず、人にあらず――（即ち人間的形質をもつて居ない）――みな自然虚無の身、無極の体を受けて居る」こう書いてあります。これによって見ますと、極楽在住の人々は、三次元の世界、ユウクリッドの幾何学の世界にいるものではないのです、三次元で規定せらるべき形体というものをもっているものでない。したがってこんな人々のいる極楽というものも、三次元で考うべきものではないのです。極楽は非ユウクリッドの世界と考えなければならない。しかしそうも考えられないところがあります。ユウクリッド的でも非ユウクリッド的でも、それはいずれも数学の上で何かの形をつけるようでありますから、この考えは極楽およびその在住の人物にはあてはまらぬのです。

自然虚無だの無極だのということになると、ユウクリッドの世界にも、非ユウクリッドの世界にも関しない全然別個の世界を見てでなければ、こういうことが言えぬだろうと思うのです。そうすると、いろいろの極楽の形容もあるし、極楽に住んでいる人々の形容もあるけれども、つまりは自然虚無の身で無極の体をもっているものなのであると、こう見

なければならない。そうして、こんな身や体をもった人々のいる世界がすなわち極楽であるというと、その極楽もまたどうしても、ユウクリッドの三次元や、非ユウクリッドの多次元で見るべき、世界ではないのです。やはり極楽は無極の体を具(そな)えたものと見るにふさわしい世界でなくてはならぬのです。

それからお経を読んでみますと、仏身(カーヤ)と仏国土(クセトラ)とは離れられぬ関係をもっていることがわかるのです。すなわちここにいわゆる体というものがあれば、それを入れている土というものがきっとあるのです。身と土というものは形影相伴うというべきものなのです。したがって体というものがあるならば、国土という、その体をおくものがなければならない。そうしてこの土と体というものは、どうしてもその性質において相一致したものでなければならない。それゆえ、浄土というような国土には阿弥陀(あみだ)という体をもった光明に満ちた体をもったものがいなければならない。また阿弥陀の側からいえば、阿弥陀のような光明の仏様はどうしても極楽浄土というような国土にいなくてはならないのです。

それでこういう娑婆(しゃば)のような所であれば、私どものようなこういう五欲煩悩に満ちて、それから斬れば血の出るような体をもったものがいなければならない、われらの居処は娑婆でなくてはならない。それで身というものと土というものはいつも相応したものであるのです。それが相応しない場合は、ちょうど大きな金殿玉楼に穢(きた)ない着物を着て、汗や泥にまみれたものがはいったようでどうも相応せぬ。天人は天上界人間は人間界ということにならなくてはならぬのだ。それで身と土というものはいつも相応しなければならないと

いうことに見てよいのです。身があれば土があり、土があれば身があるということになっているのと思います。虚無の身で無極の体をもつ、そういう体をもった人間というか、天人というか、また単に衆生というか、そうした存在があるとすれば、それを容れるところの国土も、またそういうものでなければならない。虚無、無極の国土でなくてはならぬ。

極楽と娑婆

ところで、今そういうものがこの土に映った、そうして娑婆がまたそこに映ったとすると、わしらはこれをどういう風に解釈してよいものでしょうか。どうもこの娑婆には、われらが普通にこうして見たり感じたりするものごとの外に、何かもっと違った極楽的なものがあるんじゃないかと、どうもそういう風に感ぜられてならないのです。そうでないと、お経に書いてあるように、こっちから極楽が見られ、こっちがまた極楽に映ったということにはならないのです。極楽に娑婆のようなものがあるから、娑婆が極楽に映るのでなく、娑婆に極楽のようなものがあるから、極楽が娑婆に映るのだと解釈したいのであります。その方が無理がなく、人間の立場からは、それが自然だと考えます。言い換えますと、すなわちもう一面の解釈によりますと、こういうわれらの住まっている三次元で、煩悩熾烈の世界でありながら、その真中に光明極楽が漂うているのだということになるのです。何の準備なしに、娑婆即寂光土という訳にはゆかないけれども、娑婆のどこかに極楽を認め得ると言いたい。人間の意識は元来二つに分れないと考えることができぬので、娑婆とか

極楽とか分けます。が、この外に、娑婆とも言わず極楽とも言わず、したがって娑婆即寂光土とも言わぬ、何とも名のつかぬ世界があって、そこにわれらは住んでいると、こう言ってみたいのです。これを経文の言いまわし方にいたしますと、娑婆が向うに映り、極楽がこっちに映るということになるのです。娑婆のどこかに極楽があるというのも、畢竟は二元的に考えて、ちょっと普通にわかるように言うだけです、かえって誤解を生ずる場合があるかも知れないのです。これは気を付けぬといけないと思います。

娑婆と極楽とが相互に映り合うという考えをいろいろの方面に渉って発展させたいのですが、これはあまり当面の問題を繁雑にする恐れがありますので、今はただ往生論だけにとどめます。

往生の意義

われわれが往生というと死んでからのことにしていますが、それは必ずしも死んでから往生するのでなくして、こうしている時――こうして生きていると信ずる時、すでに往生しているんじゃないかと考えます。それでありますからして、この体はここに娑婆におるけれども心は常に浄土に遊ぶなりということ、あるいは信心の人は如来にひとしということの意味が、こういうところでわかるのではないかと思うのです。死ぬとか生きるとか言わんでも、今言った世界――生きるとか死ぬとかがない世界からみると、往生ということも、ただ言葉の上の話にすぎないのです。

往生の実際の意味は、われらの三次元の身体についている往生でなくして、われらがそういう風にものを見る、その立場を引っ繰り返すことができたら、その時立ちどころに往生という現象が起るのであると、私は見たいのです。そうでなければ往生という言葉は、おわかりになるにしても、その端的がどうもはっきりわからぬと思うのです。死んでから往生するのでなくして、生きている時すなわちこの現在の時に往生しているのでなくてはならぬ。そういうことに私はどうしてもみたいと思うんです。この現在の一刹那、生死にかかわらぬ「ただ今」が、すなわち無心の世界であると、こう言うのです。極楽がこっちに映る、こっちが極楽に映る、——それが無心の世界なのである。往生するとは、無心の世界にいったん飛び込むということなのである。往生の真の意味がわかれば、無心ということがわかると、自分は言いたいのです。今申した虚無の身とか、無極の体ということは、三次元または多次元の世界からでなくて、無心の境涯から言ったことでありましょう。無心の上から見通しがつくと、それで初めて極楽の意味を汲むことができます。極楽がこっちに映り、こっちが極楽に映るということは、無心の境涯にして初めて言い得るのであります。無心そうでないと、死んでから助かる、死んでから極楽に行くということだけでは、どうも意味がはっきりしないのみならず、本当に安心の境涯にはいられないと思うのです。「なにそんなことはない、真宗の信者はみな実際死後の往生で満足しているのだ」と言えば、それっきりの話で、自分には何とも返事ができぬが、自分の考え方からするとどうも死んでから極楽に行くということでは満足ができないのである。それから、それだけでは、この

世というものの意味はわからなくなるのです。

往生の因

穢土を厭離して浄土を欣求するということを少し吟味してみます。無量寿経には五悪段とか三毒段とか言って頻りに穢土の激悪極苦である事由を説いている。三毒五欲ということは初めからインドの仏教にあることだが、この辺の経文は後世ことに支那での添加だと思います。源信僧都の書いた往生要集にも、第一に地獄の恐ろしいことを頻りに書きたてています。それでわれらは罪業の身だからきっと地獄に行く、地獄に行くことは恐い。われらはこの世でも非常に苦しんでいるところへ、死後も地獄などへ行っては、到底浮かぶ瀬がない。けれども仏に希えば極楽に生れる、極楽に往くときまれば、この世の苦しみにも耐えてゆけぬことはない、何も堪忍の娑婆であるから苦しみも悩みもみなことごとく怺えてゆこうということになる。それであるから頼むところはただ極楽だけだ。いずれにしても、この世を生き通せば、死んでから極楽に行ける、それを楽しみにしようというのである。この世界はお客様に来たようなものであるから、暫くの辛抱はできぬことはあるまい、死んだら極楽に行く、そして楽になると、こういうような教え方によりて、この世の苦しみに堪えしめ、兼ねて悪事をしないようにするのです。しかしこれだけで満足ができるかどうかということは、自分にはきめられぬ。死んでから行くと言いますが——それにはまた別に理由もありますが、この死んでから行くが、はなはだ確かでないのです。

何か生きている「ただ今」のうちに確かなものを摑んでおかないと、死んでから行くということに心が決まらない、それに信念が持てないのであります。ただこの世で何もかも怺えてゆくというだけでは、われらは本当に生きてゆけないのです。何かここに怺えていても、それでいいというものが、積極的に何かなければならぬのです。苦しいと言いながら、苦しまぬところのもの、それでいくら苦しんでもいいという物がなくてはならぬのです。そういう物をどうかして摑まなければならないのです。それを真宗の信者、浄土宗の信者は摑んでいると思います。それでなければ、極楽往生ということで信仰の決定があると思えぬのです。実際の話は、死後極楽に行こうと行くまいと、あるいはどうでもいいかもしれないのです。こうして苦しいという自分、別に自覚して罪業を犯したということはなくても、何だかこの存在に対して不安心なところがあるという自分、それで心がいつも二つに分れて決着がつかぬといって苦しむ自分――この自覚があるので、いつもじっとしていられない。いられないが、今はその苦しみを怺えていよう、あるいは到底自分でもわかるものでない、自分で救い得られぬものだ、死にさえすれば極楽に行くから、そこですべての解釈がつく、それでいいではないかという。それでよいと言えば、よいようだが、どうもそれだけではいけないと自分は信ずる。何か積極的なものをもっていないといかんのである。それなら、その積極的なものは何か。実際を言うと、死んでから極楽に行ってもよい、また行かんでもよい、地獄に行くのでもよいというような気持、信仰決定心、これが積極的なものなのである。そういうものを持っているのを、真宗の本当の信者という

のではないかと思うのです。信者の心の底にはこんな信仰が摑まれているんじゃないかと考えたいのです。それを摑んでいないと極楽は死んでから行くのだなどと、悠長なことは言えまいと思うのです。親鸞上人の言われるように、お釈迦様の言われたところに嘘はない、伝道の祖師方の御釈にもいつわりはあり得ない、みんなそれを受け継いで変らないのです。法然上人もかく教えられている、自分は法然上人の言われるところを信ずるんだ——つまり自分はお釈迦さまの言うところを、その通りに信ずるんだ。法然上人さえおいでになれば、自分はどこにでも行く、どこへ行っても変らないのである、極楽でも地獄でも行くと、これが聖人の信仰なのである。この信仰の中には単に法然上人に対する個人的信仰ということでなくして、その信仰をもっと強く裏付けているもう一つ大きなものが、聖人の心のどん底に動いているのである。それを見ないと、真宗の教理または教義というものの基礎が成り立たぬのではなかろうか。

自然法爾と無心の世界

前にもちょっと申しましたが「自然法爾（じねんほうに）」のことを、本で見ますのに、一方では南無阿弥陀仏と言って、死んでから極楽に往生するということを説いていながら、また他の方にはこうした世界——自然法爾の世界が、親鸞聖人のものになっているということを考えると、真宗信仰の根底には禅宗と同じく無心ということがあるのを信じないわけに行かぬのである。自然法爾の世界は無心の世界に外ならぬのであります。無心を意味づけるときに、

禅宗は禅宗的にやり、真宗は真宗的にやります。これは機根の相違から来る解釈の相違で、無心の体験そのものの端的には変りないと自分は信じて疑わないのです。そしてこの解釈というか、意味づけというところにいろいろの出入があり、矛盾、錯綜（さくそう）があるので、体験そのものにも相違があるかに見受けられるが、ある方面から考えれば、機根の相違の外に、論理の精粗というようなものもはいっているかとも思われます。

　こんな事を一言したいと思います。親鸞聖人の考え、感じ、思うておられたことが、今日ことごとくその通りに、信奉し、感じられているかというと、必ずしもそうでないのです。親鸞聖人自身の言われたことの一部分でも、これを聖人自らの論理にのせて概念化しようとせられたら、またその中に矛盾衝突していることがあるに相違ないと思うのです。誰でもの考えの中には矛盾していることがいくらもあるのですが、普通には別になんらの詮索（せんさく）立てもせず、それでそのままですんでいっていることが、なかなかに多いのである。それゆえ親鸞聖人の説かれ言われたところの一部分――その主なる一部分でも、それだけを特に喧（やかま）しく受け継いで、そうして真宗の伝統ができたとしても、今日の真宗の人が信じている以外に、聖人の持っておられたものが、かなりあるだろうと信じられるのです。それゆえ親鸞聖人の消息などには、聖人が意識して論理づけようとした諸種の著述の中には見られぬような、宗教感情の動きがあると信ずるのです。こんな塩梅（あんばい）に真宗正系以外とも見られるようなところでは、本当の安心はできぬと言って、わしの所論を受け入れぬものが、真宗の人にいくらもあることと信ずる。しかしそれは真宗というもののできたあとから見

ての話で、自分はどうしても親鸞聖人の持っておられた全部のもので、今日の真宗ができているということは言われないと思うのです。今日の真宗の信仰と見られているところのもの以外に、なお親鸞聖人の信仰内面の窺(うかが)われ得べきものが、聖人にあると思うのです。これは愚見でありますが、どの宗教の歴史にも、みんなそんなことはあるものと思います。開山とその名において行われる宗教との間に、全面に渉(わた)りて同一性を認めることは間違いだと言ってもよいのです。だからといって、その宗教を信じておる人は、開山とその信を異にするという訳は、必ずしもないのです。

親鸞聖人は一方において今日の真宗の人の言うようなこともちろん言っておられ、信じておられたであろうが、またそうでなしに、他の一面には自然法爾的なものがあったと思う。そしてその面が、今私の言うところの無心というものに相応するものなのです。こういう塩梅に見ないと、自分には承知ができないところがあります。法然上人にも親鸞聖人のような方面があって、ここで両鏡相照らしたところがありはせぬかと考えます。

「自然法爾」の端的

自然法爾の文を読んでみます。間にときどき私注を入れさしていただきます。

「自然といふは自は、自(おのづから)といふことで、行者の計らひにあらず」——無量寿経を読んでみても、所々に自然、自然ということが出てくる。自分を標準にした計較分別でないということなのです。

「然といふは、然しからしむといふことばなり」——すなわち自分の分別で測度したことでなくして、向うから、いわゆる客観的に、あるいは絶対的にそうなってくるんだということです。

「然らしむといふは、行者の計らひにあらず、如来の誓にてあるが故に法爾と云ふ」——それで法爾というは如来のお誓いなるがゆえに、法爾ということになるのだが、これが真宗の特色であると思うのです。真宗の信仰は自然法爾になるのであって、自性本来清浄の所である。無一物の所だが、そこに山あり、河あり、その山河大地が、すなわち如来の誓願に外ならぬのである。そしてこの誓いによるという文字が使われるところに、浄土宗あるいは真宗の特色が出ていると思います。誓いということ、それをもう一遍言いかえせば、意志ということです、仏の意志のことです。仏の意志と言ってもよし、また私の言葉で言えば、祈りと言っていいのです。誓いは祈りである。どの宗教でも、みな祈りがなければ成り立たない。無心の中から祈りが出る、無縁の大悲と言うのであります。

「このお誓なりける故に、大凡そ行者の計らひのなきをもつて、この法の徳の故に、然らしむと云ふなり。すべての人のはじめて計らはざるなり」——法の中に自然にその徳が備わっているので、こっちの方でどうする、こうすると、案配云為することなくして、山高く水長く、百花春至為レ誰開く、自然にそう備わっているので、頭の毛一筋も、こちらの意根下に向って、模索し得るところではないのである。

「この故に義なきを義とすと知るべし」——義というは論理の世界、意味の世界を言う

のです。宗教の天地は理屈ぬきである、善悪をも言わぬ世界である。無意味で、無分別で、超論理だから、宗教には義ということはいえないのである、無義でなくてはならぬ。すなわち自然という、もとから自ら然らしめるというのであるから、本来の面目露堂々ということになるのです。南北東西、鳥飛兎走。

それから「弥陀のお誓の、もとより行者の計らひにあらずして、南無阿弥陀仏と頼ませ給ひて、迎へんと計はせたまひたるによりて、行者のよからんとも、あしからんとも思はぬを、自然とは申すぞと、ききて候」――行者の方にはさらに計らいというものがなくて、みな向うから出て来る、向うの方の神力が加わっているのである、そういう訳なのです。みんな仏の誓いであります。天地の間には何か一つの意志というものが働いていると見なくてはならぬのです。その意志というものはこちらの働きで働くのでなくして、こちらはかえってその大きな意志の中にはいっていって、そうしてそれと一緒に働く時に、本当にわれらの努力と信じられているところのものの意味がわかる。弥陀の大意志は人間の小意志と大いにその趣を異にしているので、人間的に見れば義がないのです。その義のないところがすなわちその義なのです。

仏智不思議の世界

仏の誓いはどういう誓いであるかというと、「無上仏にならしめんと誓ひ給へるなり、無上仏と申すは、形もなくまします。形もましまさぬ故、自然とは申すなり、形まします

と示すときは無上涅槃と申さず」

こういう塩梅に見て行きますと、この極楽というは自然法爾の世界であるのです。極楽は形のない無上仏の世界ということになり、そうしてこの無上仏の世界が、われらの形のある、三次元でも多次元でも構わぬが、われらの住んでいる世界に映って来るという話になれば、今まで自分たちの計らいで、こうでもあろうか、ああでもなかろうかと、思い煩っていたものが、みんなことごとく一時に放下せられて、自然そのまま、形のない形義のない義に還元してしまって西方十万億土の向うが直ちにこの辺にうつり来たったということになるのではないか。無上仏になれ、無上涅槃にはいれとの誓いが、まのあたりに成就するということになるではないか。形あり、義ありと見たのが、われらの方の計らいで、この計らいがなくなり、自然法爾の世界へはいると、この身、この心が、そのままに、形も義もなくなる。「形もましまさぬやうを知らせんとて、始めて弥陀仏と申すとぞききならひて候」どうやら自分たちも無上仏の仲間入りをしたのではないかとさえ思われる。

「弥陀は自然のやうを知らせん為なり」――形なき義なき自然法爾の姿をかりに弥陀仏と名づけて、われらの二元的意識に対してその目標を限定したわけであるが、それでもまだ間違いやすいので、弥陀を光にして、今いっそうその無極性を明白にせんとしているのである。それで弥陀の光は極楽――自然法爾の世界にみちみちていて、すべての山も川も、弥陀一色で塗りつぶされているという。一切所有の荘厳その中に菩薩（ぼさつ）というものもみな含めて、それらのものの光は何もない、あるいは比較にならんのだと、お経に書いてある。

そうすると、極楽は仏一色の世界、弥陀仏一色の世界である。弥陀一色の世界がこの娑婆(しゃば)に映るということになれば、そうしてまたその娑婆が向うの方に映るということになれば、この世界、千差万別を包蔵する世界が、直ちに弥陀仏一色の世界であるという具合に言えぬことはなかろうと思うが、いかがでしょうか。

「此の道理を心得、しるのちは、この自然のことは、常に沙汰すべきにあらざるなり」こうした自然というものを、まだ何だかんだと言って、常に彼是の沙汰するということは、「義なきを義とすると云ふことは、なほ義のあるによるべし」で、一ぺん本当にその姿を現わして、その生き生きした実体を見ておきながら、かえってそれを殺してしまうことになる。つけなくてよい紅粉を塗り立てて、あたら本来の肌骨の好きに、泥をぶっかけることになる、自然法爾は台なしに崩れて手がつけられぬ。「これは仏智の不思議にてあるなり」と親鸞聖人が、こんなところまで思い切って言い放たれたところを見ると、聖人の体験の内面には、普通に見られる浄土の信者と、大分趣を異にしたところがあるように考えられてならぬ。これは必ずしも自分だけの僻目(ひがめ)ではない。

無心完成の世界

とにかく、一ぺん、その形あるものを脱ぎ棄てた世界にはいり込まなければならぬのである。身心脱落の世界は無分別の世界である。無心の世界である。この無心を体得する時、往生するといってよいのである。死んでから極楽に行ってもよし、地獄に行ってもよし、

どっちでも、どこへでも行って、それでいいという特地の境涯があるのです。極楽に行かねばならんといったり、地獄へ行っては大変だというのは、それは「学匠沙汰」であって、往生必定とご覧ぜられた法然上人の愚者たちにはないことなのである。どうしても、こんな不思議な世界に一ぺん行ってみんことには、本当の往生の意味が徹底せず、「仏と仏とのおはからひなり」の心も会せられぬ。無極の両体が照らし合って、その間に影像なき、これを無心というのである。

極楽の鏡が娑婆の鏡に映り。娑婆の鏡が極楽のに映り、無極の両鏡がお互いに映り合うという出来事を、浄土宗の教え方では、これを機法一体と言うのである。正覚の端的すなわち、機法一体ということを出ないのである。阿弥陀（あみだ）の願行がやがてわれらの願行で、これを南無阿弥陀仏の一句子にまとめて、われらの面前に抛向（ほうこう）したのが、真宗先達の霊眼なのである。安心決定抄にはこの意が頗（すこぶ）る明白に述べられている。

「またいま云ふところの念仏三昧は、われらが称礼念ずれども、自の行にはあらず、たゞ是れ阿弥陀仏の行を行ずるなりといふは、帰命の心、本願に乗りて、三業みな仏体の上に乗じぬれば、身も仏を離れたる身にあらず、心も仏を離れる心にあらず、口に念ずるも、機法一体の正覚のかたじけなさを称し、礼するも他力の恩徳の身に余るうれしさを礼する故に、我等は称すれども、念ずれども、機の功をつのるにあらず、たゞ是れ阿弥陀仏の凡夫の行を成ぜしところを行ずるなりと云ふなり。仏体無為無漏なり、依正無為無漏なり。されば名体不二の故に名号もまた無為無漏なり。かるが故

に、念仏三昧になり返りて、専らにして、また専らなれと云ふなり」
三昧になるということは無心の義に外ならぬのである。無心を他力と解してもよいのである。

次に心学の祖である石田梅巌の都鄙問答中にある、南無阿弥陀仏観を紹介してみましょう。ここにもまた往生はこの土での往生、往くことなくして往くところの往生だとの義を闡明（せんめい）しています。

「扨（さて）如来の説法と云ふは、直に南無阿弥陀仏と知るべし。如何となれば、口に唱ふる南無阿弥陀仏が耳に入り、一遍の念仏にては一念の悪を消し、二遍の念仏にては二念の悪を消す。悪念死して善心生るなれば、これ即ち往生なり」

「往生に三義を立つる中に一を挙て云はば、往は猶此の如し、此に生るなり。良心より生るを以て、故に不往生を名て往生となすなり。念仏の行者も初には火宅を厭（いと）ひ離れんことを思うて、極楽往生を願ひ、弥陀を念ずるなり。夫より年月を経て、南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏と唱れば、念仏にくせづきて、終には余念他念なく、後には南無阿弥陀仏ばかりになれば、不往にして、南無阿弥陀仏に生るゝなり」

「南無阿弥陀仏になれば、我と云ふものあるべきや。我なければ虚無の如し。虚無に南無阿弥陀仏の声有て唱れば、此即ち阿弥陀仏なり。阿弥陀仏直に御名を唱玉ふは説法にあらずや。此説法の功徳に依て、弥陀を念ずる行者も、念ぜらるる方の仏も、双方ともに一体と成り、苦楽の二つを離れ終るなり。離れ終つて無心無益の不可思議と

なる。是を名て自然悟道とも云ひ、能所不二、機法一体とも云ふにあらずや」

南無阿弥陀仏が南無阿弥陀仏を称うるとき、本当の無心の動きが見られる。極楽と娑婆とが、両鏡の相照してその間に影像のなきがごときとき、機法一体の消息が見られて、善悪を超越して絶対価値の世界に入る。それが無心の端的、なんら人間の計らい、凡夫の義理を容(い)れぬ「ただ今」なので、宗教体験の極致はここに外ならぬのである。

さらにまた安心決定抄を引いてみますと、

「吾等が色心二法、三業、四威儀、すべて報徳の功徳のいたらぬところなければ南無の機と阿弥陀仏の、片時も離るることなければ、念念みな南無阿弥陀仏なり。されば出る息も入る息も仏の功徳を離るる時分なければ、みな南無阿弥陀仏の体なり」

また曰く、「念仏三昧において信心決定せん人は、身も南無阿弥陀仏、心も南無阿弥陀仏なりとも云ふべきなり」

これほど明明白白地に他力の信心の向うところを指示したものはないか知らんと思うのである。一遍上人などもこんなようなところを見ておられたので、たとい力点の入れどころは、その人によりて違っていても、結局はいずれも無心の境涯の人々であって、みな手を把(と)って行き得べき祖師方なのである。鎌倉時代には不思議に日本人の間に宗教体験の高潮時があったものだ。

生死は仏のおん命

極楽がどんなところであるかを知るには、そこに生活している人を知ることが大事です。人と土とはいつも密接な関係をもっています。それならどんな人物が極楽にいるかというと、菩薩がおられる。極楽には、外の人物も見えるが、代表的なのは菩薩である。これらの菩薩はいずれもほかの国から阿弥陀さんの国に生れて来たのである。菩薩の性格はどんなものかというに、無量寿経によりますと、こうです。肝要と思うところだけを引文します。

「仏、阿難に告げ給ふ。彼の仏国に生れる諸々の菩薩等は講説すべきところに、常に正法を宣べる。智慧に随順（即ち般若の智慧に随順）して、また違ふことなく失ふことなし。その国土のあらゆる万物において我所の所がない。また染着の心がない、去来進止の上において、情に係るところがない。意のままに自在で、適莫するところがない、彼もなく我もない、競ふこともなく、訟ふこともない」云々（うんぬん）。

これを一口に言うと、無心の状態に外ならぬのである。流れに随（したが）いて性を認得すれば、憂いもなければ、喜びもないと申しますが、かの国すなわち極楽に往生する菩薩たちはいずれも無心を体得した人々なのです。この無心は極楽に生れたから体得したとも言えるし、また無心を体得したから極楽に生れたと言ってもよい。どちらだと言ってもさしつかえないのである。身と土との関係のように菩薩のゆえに極楽ありとも、極楽のゆえに菩薩ありともいずれの方から説いてもよいのである。盤山禅師の偈（げ）に

「光、境を照らすにあらず。

境も亦存するにあらず。
光と境と倶に忘る、
復た是れ何物ぞ」

と言うのがある。この「復是何物」が肝要な一点である。これが手にはいると無心の消息がわかる。身と土との関係もわかる。往生の不往にして往くの心もわかる。いずれも無分別の絶対から転じ出るのである。

つまり、無分別のところに一ぺん徹底することが、すなわちかの国に往生することであるし、菩薩(ぼさつ)になることである。菩薩はこういうことをすると言うことと、こういうことをするのは菩薩だと言うことと、同一の事実を両様に言いわけただけの話です。

この間道元禅師の本を見ていると、禅師にこういう言葉がある。よほど真宗の所説に似ています。正法眼蔵という書物はなかなか大部のものです。道元禅師は五十幾つで亡くなっていられるが、今の時代で言えばまだ若かったと見てよい。よっぽど筆まめ口まめであったので、書きものになって残っているものが大部である、その中に「生死」の巻というのがある。それに次のごとき文句がある。

「此生死は即ち仏のおいのちなり、これを厭ひ棄てんとすれば、即ち仏のおいのちを失はんとするなり、これに留りて生死に着すれば、これも仏のおいのちを失ふなり。仏の有様を留むるなり。厭ふことなく、憂ふことなき、是時始めて仏のこころに入る。ただし心を以て計ることなかれ。言葉を以て言ふこと勿れ。ただ吾身をも心をも、放

ちわすれて、仏のいへに投入れて、仏のかたよりおこなはれて、これに従ひもて行くとき、力をもいれず、心をも費やさずして、生死を離れ仏となる」云々。

ここに注意すべき事は、道元が「仏の命（いのち）」と言う文字を用いたことである。そしてこの生死がすなわち仏の御命なりと言うのである。われわれは生れたり死んだりするのであるが、この生れたり死んだりするものがすなわち仏の御命に外ならぬと、道元は言うのである。お経などを読んでみると、仏は生死の因を悟られて生死を脱却せられ、久遠の生命を獲得せられたという風に書いてありますが、それがここでは仏の御命は生死そのものがそうだと言うのです。それゆえこの生死は無駄に棄てるべきでない、それは仏の御命を棄てることになるのである。またこれにとどまる、すなわち生死に住するあるいは生死に執着することになると、これまた仏の御命を失うことになるのである。生死を厭うこともなく恐れることもなく、生死の中に住して、そしてその来往に任せ、自然に生死の動くままに動いていると仏の御命を失うこともなく、従いて生死に囚（とら）われることがない。この時初めて仏の心に入ると言う。心に入るはすなわち命を全うするのである。ただし心をもって計るなかれと道元はいう。これは自分で計らいをするなとの義である。言葉をもって言うことなかれとは、論理や哲理の詮索（せんさく）に耽（ふけ）りて概念化の弊に陥るなとの義である。ただわが身をも、心をも放ちて忘れて、仏の家に投げ入れて、そうして仏の方より行われて、これに従いもてゆけと言う道元の指示は、全然真宗の他力説と同じことではありませんか。身をも心をも打ちすてて、仏の中に投げ入れて、そうして仏の方から行われて来ることになれ

ば、こちらではこれに従いもてゆくばかりで、本当の受動性が見られて、自分の力をも要せず、心をも費さずと言うわけで、これはとりも直さず無心であります。また他力三昧（さんまい）であります。

浄躶躶のところ

言い現わしが違うので、突然出くわしますと、何が何だかわからないように思われる。しかし外面的文字や伝統的表現を離れて見ますと、こういう風にいろいろに無心の境涯を挙揚してみることが可能であると、私は思うのです。

ただ無心と言っても、心なくぼんやりとしているという意味でなくして、無心というまた別の世界が何かこの世界この意識の外にあると見た方が、てっとり早くわかるかしらぬと考えるのです。しかし別にあるとか、外にあるとか言いますと、またそれにくっつき回って、この生死の意識を全然離れたもののように見てしまうことにもなるでしょう。それではまたやりなおしをしなければならなくなる。切りがつかぬのです。

それで何かこの世界のほかにものがあるとしておきますが、しかしくれぐれも申し上げたいのは、ほかにあると言っても外にあると見ない。ほかにあると見ないが、そんならこのままでいいかというと、このままではいけないところがある。このままであって、またこのままではいけない、いけないと言ってまた別に何もない、しかしこれがつまりは人間です、この世界なのです。動物ならこのままでいいように見える。猫は鼠を追いまわして

何も悔まぬのです、犬は一片の骨を争いて喧喧と叫びながら、それが賤しいとも思わぬのです。一筋の本能の外に出て何か一遍どこかをふりかえって見るところに、人間なるものが芽ばえるのです。ちょっと脇にゆくところがあるから、それが罪業観にもなります。哲学的反省、宗教的懺悔にもなります。罪業というは情の方に見た言葉であるが、それはまた義理的な言葉であるとも見られます。そこでどうしても、そういう分別の世界を離れたところへ、一遍は出なければならないようになるのです。

白隠和尚という方は近世禅界の大偉人でありました。徳川時代の中ごろの人で今から百七十年前ごろになくなられました。この人はよく俗謡のようなものを作って、俗人を仏道に導くことをやられました。昔の人もなかなか宣伝ということを考えていました。その中に乞食の歌というのがある。そのうち一部分でありますが、これはほかの本にひいてあったのを見たのでありますが、こういうことが書いてある。

「良きも悪しきも、みな打棄てゝ、生地の白地で……」

生地の白地というのは欲塵に染まらないという意味です。

「生地の白地で月日を送れ。さわりや濁るぞ谷川の水。問ふな学ぶな、手出しをするな、これが誠の禅法ぢやほどに、みぬが仏ぞ知らぬが神ぞ」

何も知らずにいるというは一文不知の尼入道になることです。見ざる、聞かざる、言わざる、三猿主義のことです。三つの感官六つの根を塞いでしまったというと、無意識の木石に帰るということになるのだが、それは一つの譬えにすぎないので、その実はそうでな

いのです。耳を塞ぎながら聞かざるところなく、眼を閉じながら見ざるところなく、口はいくらしゃべっていても、一言もしゃべらないということになるのです。こういうところは、分別の上、論理の上では言えない世界なのですが、事実そんなものがあるのです。こういうところがあるので、無分別などと言うのです。

分別を離れるということは、無意義の生涯にはいれということです。自然法爾を体得せよということです。積極的には他力の信心を獲得することです。禅宗の人はまた禅宗特有の言葉でその心持を現わします。禅書を読むと、情謂を離れるということが、よく見当ります。それから計較ということもある、計較というは情識をもって計度するという意味です。それで情謂計較を離れぬと仏の慧命を続けられないと言っています。積極的にゆきますと、浄躶躶、赤灑灑ということになります。この言葉は禅書にはよく出るのです。得失是非を一時に放下して、洒洒落落たれなど言うのです。禅宗の公案なるものはこの消息を伝えているのです。公案というものはちょっと見るときわめてわからぬものです。わからぬものだが、このわからぬものをじっと見つめていると、情謂とか、意想とか、心機とかいうものが、自然に取れてくる時節があるのです。いわゆる浄躶躶のところに至るのです。そうすると何となしにわかってくる。禅宗の所伝というものは妙なところを覗ったものです。万国無比だと思います。

光明の顕現

これを真宗の言葉でいえば、計らいのないところ、何とかかとか言って自力の心を出さぬということであろうと思うのです。真宗では「別にわづらはしく、とかくの御はからひあるべからず候」と言います。不思議の仏智から出た如来の誓いなれば、それにまかせ参らせて、わずらわしき計らいあるべからず候と申します。禅宗の人は一片の虚凝にして情謂を絶すと喝破します。この虚凝の一片、仏祖もまた覷（しょ）不見というところのものは何かといえば、それは上来所述の無心に外ならぬのであります。人格的でないように見えるが必ずしもそうでないのです。真宗の如来からみるとだいぶ違うようだが、つまりは重点のおき所の相違といってよいのです。何でも情謂を離れるのが肝心です。しかしこのままではないのです。情謂を離れると如来の光明がさし出すにきまっています。禅宗的にむつかしく言うと、六根下を打畳して一星事なく、浄躶躶赤灑灑地になると、光を放つのはただ眼根の上だけでなくて、鼻舌身意もまた皆光を放ちます。いわゆる六根門頭昼夜に大光明を放ち、山河大地を照破するということになるのです。この境地を、単に光明の上からのみ言わずに、動いてやまぬ点から申しますと、転轆轆地（てんろくろくち）とか、阿轆轆地（あろくろくち）とか八角の磨盤空裏に走るなどと、いかにも勇ましき言葉遣いをするのです。すなわち前に申しました機輪転ずれば必ず二つに走ると、いうところです。また随波逐浪（ちくろう）などと詩的な表現もあります。「三千刹海夜沈沈」だけではいけない、蒼竜窟裡（そうりゅうくつり）にはいって、その蒼竜を手取りにしなければならぬ。これを真宗の方では向うに見えるような塩梅（あんばい）に言うのです。そこが他力なるゆえんです。いくらかでないかもしれないが、あるいは大いに違うと言ってもいいかもし

れないが、とにかくこういう具合になっているのです。

剣法と無心

禅宗の人はちょっと聞くとなんだか、凄いというか、恐ろしいようなことを言って、鬼の面を被って人を脅かすようなことにも思われるが、そういえば、まあそんなものでしょう。阿弥陀様というと、ありがたいことになるが、禅宗の方は、何だか恐ろしい棒を振り回して叱り散らすというように見られる。まあ、そういう方面から真理に近づけようとするのだと考えてもよいでしょう。それで剣というようなものが、禅宗でよく使われる。人を殺す剣と人を活かす剣とあるというように言う。剣で活かすとは面白いと思う。人を殺す剣が直ちに人を活かす剣になることがある。

ここで思い出しますが、実は剣術の人にきかぬといかぬのですが、禅者はよくこういう言葉を使います。「両刃鋒を交えて、避くることを須いず」と。これは禅宗の修行中に五位の調べといって、自分の悟った体験を正中偏、偏中正、正中来、兼中至、兼中到と五つの段階に分けて、思想的に検討せんとする。その中にある文字です。すべて宗教的体験には表現が伴わなくてはその験は瘖瘂的で、無と同じいのです。どうしても表現がなくてはならぬ。この表現と体験とが一となり二となって、活躍するのです。思想や文字や概念や分別をいらぬものとして、禅者は斥けるが、その実は、これら「許多の計較」に活を入れんとするのが、禅の修行の眼目なのです。それで五位というものもあるのです。ある意味

で言えば、五位は禅家の体験を概念的——というか、だいぶ世間流のものとは違うが、とにかく、概念的に分析して系統づけたものであるから、禅宗哲学と言ってもよろしいです。その第四位の頌に「両刃交レ鋒、不レ須レ避」という句がある。ちなみに、これは山岡鉄舟の悟所であったということです。山岡鉄舟というのは剣法の名人だが、また参禅に熱心な人であったのです。そこで「両刃鋒を交えて、避くことを須いず」という禅客らしい悟りを開いたときいています。自分に言わせますと、これは無心の状態を道破したものと見てよいのです。

沢庵和尚は不動の神智というものの働きを説いて、柳生但馬守に与えた書物がある。剣の上からのみでなく、日用行為の上から見ても頗る妙趣に富んでいる文字で書いてある。誰がよんでも有益なものであります。両刃と申しますが、必ずしも両つとは限らぬ、三軍の間に馳駆して白刃乱下の際でも同じです。「輪刀上陣」とも申しますが、その下にあっても、避くることを用いずということですが、剣法の妙所もここにあるものとみえます。千差万別の境地に処してなんらの私心を挟まぬゆえ、恐れて避くべきものもないわけです。このところにおいて、本当の動態禅を摑まなければいかぬのです。避けるというところには計らいが出る。向うの剣がこっちに来るんじゃないか、あちらに動くのじゃないかと思うとき、そこに計らいの心が出てまいります。計らいの心が動き出すと、そこに隙が見える訳です。剣法だとその隙につきこまれます。

沢庵和尚はこの隙のことを、「心が止まる」ということに申しています。

「剣術の上にて申さば、向うより斬る太刀を一目見て、そのままそこに止り、向うより伐る拍子に合せんと思へば、向うの太刀に其まま心が止り候て、手前の働がぬけ候て、向うの人に切られ候。是を止ると申すべく候。向うより打つ太刀を見るに、見る事は見れども、それに心をとどめず、向うの打つ太刀の拍子に合せて、打つとも思はず、思案分別にも渉らず、ふり上る太刀を見るやいなや、心を卒度もとどめずして、そのまゝつけ入て、向うの太刀に取りつかば我方へおつとつて、還つて向うを切る刀となるべく候……これを剣術の上にては、無刀の刀と申す心にて候。云々」

いかにも微に入り細に入っての講釈、避くることを須いぬ消息分明なりと言うべきであります。

禅の活用と日支印の特色

この辺の消息を伝える支那流の表現法は「平常心是道」というように、いかにも平凡なところを行きます。すなわち日常に遭遇する人間界の事象を捉えて、そこに幽玄の理を含めると言ってよいのです。が、インド流になりますと随分きらびやかなものに見えます。法華経でも華厳経でも、いろんな仏様の姿が、地面から湧いて出たり、天から降って来たり、そしてそれらの仏や菩薩はおのおの光を放っていますので、非常に華やかなことになるのです。そうすると、どうしても浮世の事柄とは想像せられぬことになるのです。これはインド心理の行き方であります。ところが、仏教が支那にまいりますと、様子ががらり

と違ってきます。支那という国は実質的な国、いわば、凡人の多い国なんです。支那民族の代表とも見るべき孔子の人格を考えますと、この意味がすぐわかります。支那人にはインド人のごとき想像的光明に照りわたって、眼もふさげるような景色を描き出す力はないのです。支那人はきわめて散文的で日常的、人間的、事実の上の人間なのです。それであるから仏教が支那にはいって来ると、インド人のような光がなくなってしまう。よほど実質的になるのです。そこで「両刃鋒を交へて、避ることを須ひず」というような言葉も出て来るのです。実際われらの日々の行動の上に、朝から夕方、夕方から朝までの間の働きの上に、法華なら法華、華厳なら華厳の光明を摑もうとするところに、支那仏教すなわち禅の特性があるのです。

序でにお話し申し上げますが、支那では武人で坐禅をやってる人はほとんどなく、たいがいは学問をする人です。ことに宋代に至っては、儒者のほとんどが禅宗の門を叩いたというくらいに、禅は盛んになった。ところがその禅が日本に来るというと、その門に出入するものは、文人よりも、武人が多いのです。そして武人の芸術というべきものが、また大いに禅宗の影響を受けて来ることになったのです。それで武芸と禅とが一緒になっている。ところが、儒者の方になるとそれが反対なのです。儒者というものは、禅から影響を受けているところがよほど多いのにかかわらず、禅を悪罵します。日本では儒者はついに禅宗から離れてしまって、独立するようになった。仏教をそっちのけにしてしまったのですが、武人の方は禅をよほど取り入れて、鎌倉時代から武人と禅の考えは、よほど緊密な

関係になっている。それで徳川時代には柳生但馬守のような人は、沢庵和尚からいろいろと禅の話をきいている。剣禅一致と言ってもよいのである。剣客の大部分はその秘書なるものに禅のことを記している、中には禅で固めたと思われるくらいのものもある。

一例を挙げると、

「凡そ刀を抜くの道なるものは、手未だ欛柄に到らず、刃未だ鞘室を離れざるとき、早く裁断了すべし。金剛王宝剣用ひ得て手裏に在り、心法形なくして十方に通貫す。剛に入り、柔に入り、強に入り、弱に入り、虚に入り、実に入り、動に入り静に入る。心彼辺に在れば則ち此方即虚なり。心此方に住すれば則ち那辺即虚なり。心住するところなければ則ち十方に遍満す。一心既に無なれば随所に解脱す」（原漢文）。

こんな風に書き始めて、最後には臨済の四料簡に言及して、結語に曰く、

「当流之刀法、不レ違二此五件之意旨一、則雖三法術尽二淵底一、更不レ可レ成二其用一矣。事依レ理事也。理依レ事理也。事理合一而自知得、則不レ待二師授一而自明了而已」

支那ではこれと反対に、武人というものは、あまり学に志していなかったように見える。元来武人は卑しいもの凶器を弄するもので、取ると足らぬものだとの思想が、横溢していたからかもしれぬ。それで武人の方でも自然文学に近づかないということになったのかも知れぬ。日本でも無学文盲の武人はいくらでもある。一方むきの考えで、人間生活の万端を杓子定規で律して行こうとするものはいくらでもあるが、日本の武人には割合に物事のわかった、そして宗教的なところを持ったものが多かった。ことに戦国時代になると、謙

信、信玄などいうような人はその名だけ見ても、どんな人であったかがわかる。彼らはいずれも大の仏法家であった。また伊達政宗というような人もそうであった。それでそういう方面には禅の影響が大いにあったことを見得るのである。

それからまた芸術一般の方面にも、禅がよほど影響をしているのは周知の事実である。禅はそれゆえ、日本ではいろいろの方面に行きわたっているのです。支那ではそれがない。どういう原因でそうであるか、私は知りませんが、大体のところ支那では武人があまり貴ばれなかったというからではなかったでしょうか。しかしこう簡単に片づけられぬところもあるに相違ないと思います。

非論理の徹底

そこでその次にこういうことを申したいと思っている。それは禅宗に碧巌集という本があり、「宗門第一の書」と申して、なかなかに結構な記録を載せているのです。その中に無心ということをどういうように説いているかと百則中の一例をこれから申してみたいのです。三猿の話が出ましたからそれにちなんだものを取り出します。

無心の働きということは、実際無心の境地を何かの方面で体得したものでないと、いくら説いても画餅(がべい)饑に充らずということになるのでしょうか。東洋では禅が発達しまして、この無心の境地――自分はこれを宗教生活の極致と見ているのですが、この境地をいろいろの方角から観察して、いろいろの方法でこれを宣伝しているのです。文字による表詮(ひょうせん)の

最もいちじるしいものは逆説であります。これは文字の表面の意味から見ると全く矛盾した言い詮しです。論理に副わないというか非合理というか、妙なものなのです。弁証法的にはいろいろな理屈の付け方もあるでしょうが、とにかく矛盾ということになるのです。普通の論理的なものではないのです。これを逆説的表詮法と申しておきます。大体に宗教は論理の域外に出ているものですから、自然逆説的になるのが常なのです。矛盾に満ちているということが、ほとんど宗教の一特色と見られているくらいです。事実宗教にはそういう方面があるので、ちょっと表面から見ますと、いかにも珍糞漢で、何のことを言っているのか、人を馬鹿にしているのでないか知らんとさえ思われます。これがことに禅宗の文字に現われたところに多いのです。が、そう言っている人は、きわめて真面目に、きわめて真剣に言っているので、いわゆる赤心片々というわけです。

晩唐時代に玄沙師備という人がありまして、その人の説法に、三種の病人の話というのがあります。今大体の話をしますと、こうです。昔から偉い仏教のお方が沢山おいでになって、衆生済度という大事業にいそしまれた。それはまことに結構だが、ここに三種類の病人が出て来て、そうしてやはり善知識の化導に会いたいということになったら、どうしたらいいか。三種類の病人というのは、一人は盲である。盲であるから、禅宗の人のように棒をやたらに振り回しても、それが見えないではないか。しかし盲も衆生だからこれを済度しなければ、仏教の効験がないということになる。その次は聾のものですが、これはいくら言葉で話して聞かせてもわからない。一喝をやっても、何の事か馬耳東風である。

けれども聾もまた一人の衆生であるからには、これも済度しなければならぬ。それから唖で、これはしゃべれない、わかったと言って、しゃべらしてみたいが、ペルシャ人に胡椒を嘗めさしたようで、何もかもさっぱりわからぬ。しかしこれも善知識にとって済度の目的物だから何とかしてやらなければいけない。そうでなければ、仏法仏法といっても、何もありがたくない訳だ。これら三人の病人はどんな風にして慈悲の方便門に入れるべきであろうか。これが玄沙和尚の説法であった。

これはまことに難問題であって修行者の頭痛の種だ。それで一日一人の坊さんが、雲門文偃といって、五代ごろの名知識、玄沙師備とその師を同じゅうするが、少し後の人である。雲門のところへやって来て、玄沙の病人説法について、垂示を請いに来た。そこで雲門和尚はその坊さんに対してまず礼拝せよと言いつけました。それから聞かしてやろうという訳です。僧はおとなしく礼拝して立ち上りますと、禅宗の坊さんは拄杖といって地蔵さんが持っておられるような杖をもっていますが、雲門はその杖で坊さんをついた。僧はその棒を見て後退りした。そうすると雲門は、「お前は盲ではないようだ」と言いました。

それからまた雲門の申しますには、「お前もっと前方に進まっしゃれ」と、これを聞いた坊さんは言われるままに前方に進み出た。そうすると、雲門の曰く、「お前は聾ではないようだ」と、そうして、また曰く「どうだ、お前、わかったか」と、尋ねられたので、坊さんは「なかなかわかりません」と返答した。これをきいた雲門の言うのには、「そうしゃべれるからには、唖ではなかろうな」とこう言われたところ、その坊さんは、どうや

ら三種の病人の話が少しわかったというようなことが本には書いてあるのです。

この話の注釈みたいなものに今一つ面白い話があります。ちょっとここで一言申しておきますのは、禅宗には拈弄ということがあります。いわば注釈ですが、まただいぶ違うところがある。茶人は古い茶入れか何かを大事にして、これを両手に取りて、前後左右からながめて、いろいろと評判をして喜んでいます。禅宗でいう拈弄はこんなようなものです。手に拈って弄ぶという心です。そしてこれがまた注釈なのです。世間の書物でいう注釈とは大いにその趣を異にするといってよいのです。注釈は説明の義であるが、禅には説明をつけても駄目、またその余地がないから、禅匠は昔からの公案などに対しては、茶人の古道具に対するごとく、あちらこちらへひっくりかえして見て、まあ楽しむというような気持と見てもよいでしょう。そこで碧巌集などでは下語とか、着語というものが沢山ついています。それが禅僧のことですから、人を冷やかすような言葉も沢山載っています。その冷やかすようなところだけを聞いていると、何だか禅ではいい加減な茶化すことが、その特色のように考えられるが、必ずしもそうではない。その実は大いに賞玩して褒めているようなことがいくらでもあるのです。ただ表面に言っているだけでは、禅を捉えるわけに行かぬのです。圜悟の評唱にもあるように、玄沙や雲門のやったことを知ろうとするには、どうしても浄裸裸、赤灑灑の境地にはいらないと、何もわからないということなのです。

玄沙のところに長く修行をしていた坊さんが、ある日のこと、玄沙和尚が法堂へ出ていつものごとく、説法をやろうとするとき、和尚さんの前へ進み出て来た。そうして申しま

すには、「和尚さまには兼ねて三種の病人の話がありましたが、これについて私の見所を少し申し上げたいのですが、お許しくだされましょうか」と言った。そしたら和尚は「よろしい」と認可を与えると、坊さんは「まことにありがとう、失礼申しました」と言って、さっさと法堂を出て行ってしまいました。この坊さんの見解というものは、どこにあったのでしたろう。普通の見方では、この坊さんは何も言わず、ただ「失礼いたしました」とやっただけだ。これが彼の見解か、この挨拶（あいさつ）に三種の病人が済度されたのか。あるいは初めしかつめらしい顔をして、自分に言い分があるなどと言ったとき、すでに和尚を呑（の）んでいたのか、和尚は聾でもないので坊さんの申し出も聞えるし、また盲でないので自分の眼の前に立っているものも見えるし、またさらに唖でもないので、「許す」と言うことさえも言えた。もうこの時すでに三人の済度がすんでいたので、坊さんは素早く「ごめんください」と言って引き退ったのか、普通には何だか狐に鼻でも捻（ひね）られた思いであろう。

ところが話はこれだけですまぬから困るのです。玄沙は坊さんの引き退るのを見て「いけないいけない」とやった。この「いけない」がまた一条の波瀾（はらん）を起す本になるのだ。この坊さんの仕打は果していけないのか、また和尚さんは和尚さんの立場で「いけないいけない」と、容易に「うん」と許さぬのか。その後のことであったが、法眼という大和尚さんの述懐に、「自分がこの坊さんの話を、初め地蔵和尚から聞いて、三種病人の意味がわかった」と言っているのです。そうするとさきの坊さんは、玄沙の「いけない」と言うにもかかわらず、ちゃんと会得すべきところを会得しているものと見なくてはならぬのでは

ありますまいか。畢竟如何というものです。ここが禅の逆説的ともいうべきところなのです、「そうだ」と言ってもそうでなく、「そうでない」と言ってもそうであったり、とんと結着に迷うのであります。

話がまだすまぬのです。この地蔵和尚すなわち地蔵院の珪琛と申すのですが、この人がまた玄沙に三種の病人につきて一段の見解を述べているのです。三種の病人は玄沙の得意の説法であったのです。ある日のこと珪琛は玄沙の前へ出て「承りますには、和尚さまには三種の病人の話があるということですが、それは本当でございますか」と尋ねました。すると玄沙は「そうだ」と申しました。珪琛はそこで「私、珪琛には現に眼も耳も鼻も舌もありますが、和尚さまはどんな風に私を接得いたされますでしょうか」とつめよった。「玄沙便休去」と、本には記してある。珪琛は何もかもわかっていたのだ。

ある坊さんのやり口と、珪琛の言いぶりと、雲門の働き方と、知っているものから見れば、いずれも同じ軌道の上を、上ったり下ったりしているのである。長沙という人の偈に「満眼不レ視レ色、満耳不レ聞レ声、文殊常触レ目、観音塞ニ耳根一」というのがあります。ここへ圜悟が注釈して曰う、「這裡に到りて、眼見て盲の如く相似、耳聞て聾の如く相似て、方に能く玄沙の意と多きことを争はず」と。

以上と同じような意味の偈文を申し上げますと、こんなのがあります。

「空手把ニ鋤頭一、歩行騎ニ水牛一、人従ニ橋上一過、橋流水不レ流」

空手にして鋤頭を把り、歩行して水牛に騎ると申しますが、南支那に行くと水牛が沢山

います。その水牛に乗っていて歩いておるというのです。鋤(すき)をもって土地を耕していますが、それで空手で何も持っていないというのです。それから人が橋の上を歩いていますが、橋下の水が流れないで、人の渡っている橋が流れるというのです。

矛盾矛盾に非ず

これも前述の浮躶躶、赤灑灑の処から出ているのです。文字の上から見ると、全く矛盾して相容(い)れない概念の羅列としか思われないのです。しかし自分が他人がという対立の境地を全く没却してしまって、般若(はんにゃ)でいうところの空無の世界に出て来ますと、矛盾が矛盾でなくなるから不思議です。無のところから言い出すと、いくら聞いても聞かん、いくら説いても説かんということにならなくてはならぬのです。

須菩提という人が坐禅しておると、いろんな花が天から降って来た。そうしたら須菩提は「いったいこれは誰がやるのか」と思うと、天人がその前に現われて来まして、こう申しました。「あなたが貴い般若を説かれますので、それがありがたくて、こんなに天華をふらすのです」と。そうすると須菩提の言うのには、「自分は般若というものを嘗(かっ)て説いたことがない」と。こう言うと、天人の曰く、「説かず聞かざる、これがすなわち本当の般若である」というて、さらに大いに天華を散らしたと書いてあります。これはインド流のお経の言いあらわし方です。聞いて聞かず、言うて言わずというのが支那流にかわって来ますと、今言ったように、盲聾瘖瘂(いんあ)をどうすれば済度できるかと、いうようなことにな

るのです。見ておって見ない、聞いておって聞かぬ、耳一ぱい聞いておって聞かない、目に一ぱい見ておって見ない。これが無心の処です。

しかしこれだけでははなはだ変でしょう。もっと一般的に自分らにも通ずる言葉を使ってみますと、向うに電車が通ります。そこに電信柱が立っています。あなた方が自分の下らぬ話だが、それをきいていてくださる、喉が乾いた一杯水をのみましょうかと言うと同じことなのです。これを逆説的に言いますのは、いわゆる、接物利生で仏の慈悲から出る方便なのであります。どうかして死句に囚えられず、活句を見るようにとの祖師方のお情けなのであります。

有名な雲門下の人で、宋時代における学者でまた禅匠の巨擘であった雪竇――この人は碧巌百則に一々偈頌をつけている人ですが、この人は四種の病人について左のごとき偈を書いています。

「盲聾瘖瘂、杳絶機宜。天上天下、堪笑堪悲。離婁不弁正色、師曠豈識玄糸。争如独坐虚窓下、葉落花開自有時。復曰、還会也無。無孔鉄鎚」

漢字の制限とか、漢文の廃止など、明治時代、すなわち西洋文化が盛んに輸入せられた時代には、随分叫ばれたものでした。今日でもなお叫びつづけられています。が、支那との交渉が、今次の戦争でますます繁くなると、どうなるものか知りませぬ。また片一方では新たな学問上の術語ができるので、かなりむつかしい漢字の組合せができています。いずれにしても漢字にはまた捨てがたい面白味があり、漢詩および漢文には、特種の妙趣が

あって、日本精神、日本人の心にも深く食い入ったところがあります。今この雪竇の偈頌でも、漢詩特有の風韻渺（びょう）たるものがあります。論理的か文法的に分析しますと、はなはだ取り止めないもののようですが、とにかく、文字を連ねたところを、何となく読んで行くと、わかったようなわからぬような心持になる。そしてその心持に一種の感興を催さざるを得ないのです。インド心理のお経を読んで行くのと、また大いにその趣を異にするものがあるのです。この雪竇の偈に対して解説を試みるのは本当の蛇足ですが、そうも言っておられぬようだから、一言を付けさしていただきます。

「盲聾瘖瘂」と、ただこんな文字を並べて、その一字一字が文法上どんな関係になっているのか、さっぱり不明である。が、ただ読んでいると、何だか胸の中に浮かんでくる心像がある。それは乾坤（けんこん）未分以前の消息である。アアともコウとも言わぬさきの機微に接する気がする。それで杳（よう）として機宜を絶すというのである。圜悟に言わすと、見と不見と、聞と不聞と、説と不説とを、一時に掃却し了（おわ）れるところである。なんらの見解も機宜も得失も情謂（じょうい）も計較もないところなのである。これが本当の向上の処だと言うのです。

無分別の境を通して

何もかも掃絶し了わったところから、天上には無数の星が光っています、天下すなわち地上には、山河草木、森羅の万物が、ずっと並び連なっているではありませんか。そしてその間に主あり客ありで、見るものと見られるもの、聞くものと聞かれるもの、説くもの

と説かれるものとが、相互に牽制し、限定し合って、人間今日の生活がつづけられているのである。それで唖と思っているものが、かえって唖でなく、聾と思っているものがかえって聾でなく、盲であると思っているものが、かえって盲でないから、おかしな話ではないか。またこれに反して明らかに不盲だというのが盲で、明らかに不聾のものが聾で、明らかに不唖のものが唖であったりするところを見れば、これこそ悲しむべきではなかろうか。雪竇が「堪レ笑堪レ悲」という、それは什麼を笑い、什麼を悲しむのかといえば、何事も逆倒の世の中、悲しむべしといえば悲しくもあるが、また笑うに堪えたりといえば、それもそうではなかろうか。その立場をちょっと変更して見ると、価値の顚倒は到るところに見られるのである。

荘子を読むと離婁の話があるのです。離婁は百里の外でも秋毫の末を弁別し得るほどの驚くべき強い視力を持っていた。それで黄帝が珠を水に沈めた時、この強度の視力の持主をして水中にもぐりこましめて、この珠をとらんとしたが、この人の視力でも珠が見付からなかった。今一人契詬というものをやって見たが、それも駄目であった。最期に象罔といって盲目の人をして珠を探らしめたら、その光燦として盲者の眼の底まで射貫いたということです。つまり目明きが盲で盲が目あきである。分別の世界にばかりいては、青黄赤白の本当の色はわからぬ、どうしても無分別の世界に、いっぺんはいってこなくてはならぬと、こういうのが雪竇の主張なのです。

師曠の記事は左伝にあるが、この人はよく五音六律を聞きわけた。山を一つ隔てても蟻

の叫びをきくほど敏感な聴覚を持っていた。ところが、こんな人でも無分別の玄妙な音色に至っては、聞きわけることができないのだというのが、師曠豈に玄糸――すなわち玄旨を識らんやの意義である。明らかに見るものかえって見ず、明らかに聞くものかえって聞かず。分別感覚の世界だけにいては、その世界の真実義にふれることができないというのであります。

そこで雪竇の曰く、「争(いか)で如かん独り虚窓の下に坐せんには」と。虚窓というのが面白いではありませんか。「虚室白を生ず」ということもありますが、何でも虚です、虚とは無心です、無分別です、浄裸裸(らら)で、寸糸のこの身に懸るものなしという境地です。「独坐大雄峯」が天下の一大奇特事であると、前にも申し上げましたが「独坐虚窓下」もまたそうではないでしょうか。圜悟はこの句の下に一語をつけて「須らく是れ恁麽(いんも)にして始めて得べし」というのです。が、また警告を与えることを忘れていません、曰く「鬼窟裡に向って活計を作すこと莫れ」と。虚窓の下にぼんやり暮していては、これまた一個の漆桶(おけ)の中に全身を沈めてたと同じで、何が何やらわからぬ。どうしても一たびこれを打破しなければならぬ。無分別の中から分別の世界に飛び出なくてはならぬのである。無分別だけを離して見ると、この無分別はまた分別中の一概念に堕(お)ちてしまうのです。

それで「葉落ち花開く自ら時あり」ということにならなければいけない。秋になれば万木すべて凋落(ちょうらく)して金風体露ですが、一陽来復して暖かくなれば、また一時に桜花万朶(ばんだ)の春を描き出すのです。そしてそれが一定の秩序を踏んでまいります。目的がないようで、そ

こにまた目的の定まったものが見えるのです。絶対価値の世界は無価値の世界でなくて、善あり悪あり、美あり醜ありの世界なのです。絶対価値の無分別界は決して無事の会をなすべき世界ではない。今日もまた朝から暮に至り、明日もまた朝から暮に至るとはいいますが、ただそれだけではないのです。同じ事が機械的に繰り返されて、物質の規制のみが働いているのではなくて、また別に反省の世界、批判の世界、是非の世界があるのです。しかしまたこの分別の世界にのみ彷徨していてはならないのです。

それで雪竇はまたここでわれらの注意を新たに喚起せんとして、転回の機を作りました。「還って会すや、也た無きや」と、「どうだ」ということなのです。「無孔の鉄鎚！」圜悟ここへ言葉を添えて、「雪竇力尽き神疲れて只箇の無孔の鉄鎚と道ふことを得たり。這の一句、急に眼を着けて看よ。看るとき方に見ん。若し凝議せば又蹉過せん」と。いかにも丁寧親切をきわめているではないか。ほとんどくどいといってもよいほどである。ところがそれだけではまだ済まぬのである。それはどうかというに、圜悟はこれで一応の説法を了えてしまったが、さらに手中の払子を挙げていう、「見えるか」

それから禅床をたたいていう、「きこえるか」

最期に禅床から下りて来て言う、「何か言えるか」

無心と往生と悟徹

玄沙の三種の病人が一波また一波で尋常ならぬ騒ぎを禅界に引き起した。雲門、法眼、

珪琛はいうも更なり、宋代に至りても雪竇、圜悟のごとき大宗師までが根気の限りを尽くして、その意義の発揮につとめているということは、まことにありがたい事であります。考えてみると、この一条の話題とこれを取り扱った人々の手腕の巧みさ只管に感服の外なしというわけですが、又翻ってみますと、こんなことは自分たちも皆不用意にやっていることなのでありますまいか。不用意、無意識、無分別、ここに生きて行くことの尽きざる妙趣があります。無分別の分別、無心の有心と申しますか、理屈ぬきの世界、何とも手のつけられぬ、ひっかかりのできぬ無孔の鉄鎚、これを揮りまわしたいものです。

負うた子に教えられるということがある。いかにも怜悧な人で、理屈のみでやろうとするときは、概念的分析でいかにも計画的に秩序整然と調べてゆかれますが、かえってわからなくなるのです。背中の無心の子供が、生地のままで、ある意味でいうと、本能のままで、無分別の働きをして、むつかしく考え込む大人を誨えることがいくらもあります。昔からよく言うが、天国にはいるには嬰児のごとくなるべしと。知的分析をやって、経験を幾種かの範疇の中に当てはめてゆこうとしますと、天界に行く途がかえって塞がれています。そこで論理を離れた一つの世界に飛び込むのです。計らいのない世界に飛び込むのです。

たとえばここに林檎が一つある。林檎はできる時に、儂は今赤くなって、こういう形になって、こういう時季に成熟してやろうとは考えない。それから人に食べられよう、人間に批評されよう、翫味されよう、皮をむかれて、いくつかに切られて、子供の口、大人の

口、美人の口、薄汚ない婆さん爺さんの口に、はいろうなどという計らいは少しも持たないのです。林檎の実が土中に埋まると、その実の中にあるところの如来の誓いが動き始めるのである。地面なら地面、太陽なら太陽、雨なら雨、そういう諸々の因縁に育てられて、それ自身の中に取り入れられた如来の誓いは、次第を逐うて秩序正しく動いてゆくのである。初めは種、人間の意識で知り得るところでは種子、それから芽が出て、葉が出て、枝が出て何年かの後には、一本の林檎の樹になって、花が咲き、実ができて、林檎ができるようになる。この実を理学者、植物学者、生理学者、その外いろいろの学者たちが、いろいろの方法で、いろいろの方面から、分析したり、煮沸したり、圧搾したり、発酵させたり、胃液につけたり、何だりして見ます。化学的に、いろいろの仮名文字で書いた、素人にわからぬ名前をつけて、その中の構成要素を言い表わします。それでも、必ずしも、その一つの林檎の実の中のものをことごとく分析し出したというわけではないのです。また何年かたつと今まで知らなかったものがその中から発見せられる。近来のビタミンなどその顕著な一例であります。

ところがこの林檎は自分の中にそんないろいろのものを収めておいて学者を驚かしてやろうというようなことを、初めから何も考えていないのです。それからまたどれを少なくしてやろう、これを余計にしてやろうなどということも、とんと工夫のうちに入れていないのです。林檎そのものは、如来の初めの誓いそのままに動いているばかりなのです。だから、いろいろと詮索し研究し出すと、林檎のもとの姿はどこかにいってしまって、誓い

の本体はわからなくなってしまいます。林檎自身は初めての種子のときも、土中に落されたときも、水に潤おされたときも、そのもとの仏の誓いそのままで、あらゆる因縁の中に、無心に生きのびて行くだけのことなのです。あまり太陽の光や熱が当らないといって不平もいわず、当らぬなら当らぬだけの生育をとげるだけです。自分の計らいで、ひょろひょろしたものになろうとして、なった訳ではない。何事も仏の誓い――あるいは命といってもよい――そのままに生きて行くだけです。生きて行くこと、それを事実後に見てこうだああだと言うけれども、それはわれらが後からする話にすぎないのです。つまりすんでしまったあと、殺してしまった後の話で、そこにはなんら誓いの光が動いている訳ではないのです。

何もない虚窓の下に坐(ざ)して、葉が落ちたり、花が散ったりするのを見る。春になれば花が開く、夏になって葉が繁り、秋になってそれが散る、四季の移りかわって行くのを、この部屋から静かに見ている。見ているものと、見られる万物と共に虚――無心というものの中に現われている。この虚、この無心、この受動性なるものが、別にどこかにあるというのでないが、能見と所見と共に無心にして、虚といえば、虚そのものになっているのである。誓いも名号も歴然としてあるにはあるが――春の花、秋の光と共に、そこに侵すべからざる存在ではあるが、いずれもそのままで、虚無の体であることを体得する時に、真宗では往生ということが決定し、その往生決定せられたということがすなわち極楽である。禅ではこれを悟りをひらくというのであります。この意味からいえば、娑婆(しゃば)は寂光土だと

いい得るかも知れない。また寂光土がすなわち娑婆だということもできる。そうすると、苦しい世界だ、汚れた世界だといっていながら、そこに苦しくも、汚なくもないものが見られなくてはならぬ。生死の悩みを受け入れぬもの、喜も憂もないもの、道元禅師の言葉でいえば、仏の御命というか、無心の世界というか、どうもそういう世界が、われら人間の精神的生活の上にあるように感ぜられるのです。そういう世界をどうしても一度見て来ないと無心ということの話ができない。また往生ということも言われぬのではないかと思うのです。

さきに申したように、死んでから往生するということでなく、またこの世は苦しいもの、しかしこの苦しいのも暫く（しばら）の間だ、これが済むと、浄土へ逝くというようなことでもないと思います。ある意味ではそういってよいかもしれぬのです。それはどうしても精神的にまた差別の境地を脱離した体験を持ち得ぬ人々のために、説くことだと信じます。苦しいと言いながら南無阿弥陀仏（あみだぶつ）といいます。この南無阿弥陀仏には両様の意味が考えられます。一は相対界から絶対に向っての言い掛けであり、また一は絶対から苦楽の世界に対しての自己肯定である。名号は両様に働くといえる。すなわち往相でもあり、還相でもある。弥陀から衆生に対するとき、衆生から弥陀に対するとき、いずれもこの南無阿弥陀仏の一路を往還するものと見なくてはならぬ。それゆえ死んだから浄土へ生れるといってもよし、すでに往生の自分だといってもよいのである。決定往生ということは過現未の時間の上でもいえるし、また即今の上でもいい得る。決定は必ずしも約束でない、既成の事実の是認

でもある。宗教生活の上から言うと、決定の約束は、成就の事実そのものと同一の価値を有しているのだ。御恩報謝の念仏はこの意味をもつべきものと信じたいのである。

極楽は死んでから往くとよく申しますが、宗教的精神的立場から話しする時には、事実上、われらは今生きていると言ってもいいし、また死んでいると言ってもいいのだと思います。が、また極楽とは向うにあるもの娑婆はこちらにあるものというような言い方もあります。しかしこれは概念の上の話で、信心はそんなことで本当にきまるものではないと言いたい。これはまずいずれにするとしても、信心のきまるところから見ますと、苦しんでいながら苦しくないところがある。娑婆に生きていてしかもまた極楽に死んで往っているところがある。死ねば楽土に往くといってもよいし、現に今楽土にいると見てもよい。娑婆にいながら向うの極楽がここにある、十万億土まで行かなくても、今現にここに極楽があると見てもよい。

それから西方浄土というが、自分は東を向いている、それでも西を向いているといえば、東が直ちに西である。またこちらを向いているといっても、やっぱりそれが西だというようなことがある。こういう境地を一ぺん体験し得る何かが心の底に、どこやら深く潜んでいるものと、わしは確信しています。そういうことがなかったら、計らいのないというようなことは決して言われないのです。こんな言葉が本当に出てくるには、心の底の心というか、あるいはその底からぬけて出た心の外の心、すなわちこれを無心といいますが――その無心というものを一度見届けぬといけないのです。

無心無心というと、木か石のように感じられるかしれぬけれども、決してそうではないのです。対峙的意識の心はないが、その心の外なる心は厳然たる事実としてあるのです。ここには仏の誓いが働いているのである。仏の誓いにまかせていること、これが無心なのです。無心というと消極的にとられてしまうかもしれないが、真宗の言葉でいえば仏の誓い、道元禅師の言葉でいえば仏の御命、これが無心であるというように見てさしつかえないのです。そうすると、仏の誓いのままに動くところには善悪はない、善悪を超越する、すなわち生死を超越するということになる。すべての価値をはなれた絶対価値の世界に入るということになる。善悪を超越したら木や石のようになる、生死を超越したら枯木寒巌に倚ることだという風に見る人は、ただ概念の上でのみ説を立てる人であって、まだ分別の世界におって話しているのである。脚実地を踏まぬ人だから、禅宗の坊さんに言わすれば、驀向に三十棒をくらわせてよい人です。

梅巌の心学と無心

心学というものが、徳川時代の末ごろに流行したものですが、そして自分たちも青年時代には鳩翁道話などという本を読んだこともあったものです。封建時代相応の道徳観も多分に盛られていますが、中には深き宗教的体験の閃めきが窺われるところがあります。ことにそれが上来申し述べて来たところを想い出さしめるものが多いので、少し引用してみたいと思います。

心学の祖、石田梅巌は、いずれもご存じのことと考えますが、この人は貞享二年に丹波国桑田郡の農家に生まれ、二十三のとき京都に出て商家へ奉公し、四十二のころまで、奉公の傍ら熱心に求道して、享保十四年四十五のとき京都で庶民階級のために心学講座を開いたのである。死んだのが延享元年で、六十歳であった。この人の著書に都鄙問答があります。これは心学者の金科玉条とするところでありまして、その中に梅巌の宗教的体験を、その当時の学問、文字、思想をもって、平易に述べてあるのである。封建時代という背景をとり去って見ましても、その中には千古不磨の名言が光を放っております。

左の引用文は主として、孟子の性善説でありますが、この性善を絶対的なものと見て、「不思善、不思悪、正当与麼時」といった風に説くところは、独創的なところと思います。告子の意見が消極的で、なんら創造的なもののないところを批判して、「是れ思慮なり」分別なりと斥ける(しりぞ)あたりは梅巌が自分の体験から割り出した、頗る(すこぶ)鋭いところであります。孔子の繋辞(けいじ)伝(でん)を引いて、「一陰一陽之謂レ道、継レ之者善也、成レ之者性也」というところの之を継ぐというように目をつけているのです。この継ぐものというのは近時の哲学者がプロセスとかドウレイとかいうところのものによほど似ているのです。「死活を摂(か)ねて一理なるところ」と言ったり「生生を継ぐもの」といったりするところは、梅巌哲学の骨髄をなすところのものです。これを知るを「聖知」と言い、思慮で忖度(そんたく)するを「私知」と言っています。はからいのないところが聖知の端的であります。左に「惟理問答の段」の一部を引用します、これは梅巌の哲学の中心をなすものである。次の手島堵庵になりますと、

「本心」と「思案」または「私案」の区別をいたしますが、それはまた後まわしにします。

扨聖人も賢人も小人も今日活て動くは呼吸の二つなり。此二つを継ぐものを見得すれば形なきものにして、万物の体となるものなり。是を名付けて善なりとの玉ふ。此性の善なることは私慮を以て窺可知にあらず。孟子の性善は前にいふ如く、悪に対する善に非ず、誤るべからず。

曰、孟子の性善と、告子が性に無レ善無二不善一と言は同じかるべし。如何となれば、無二善不善一所は空空寂寂としたる所なり。孟子は其空空寂寂たる所に名を蒙らしめて、性善といへり。告子はありのままに、無レ善無二不善一云辞に替りあれども実は虚名なり。夫に孟子は是とし告子は非とするは如何なることぞ。

答、是汝が不得の所なり。先告子が無二善不善一と云は、是思慮なり。如何となれば我性と云ふ者を尋ね見れども、善とも不善とも分れず、然れば善も不善も無者なりと思慮を以て見たる所なり。孟子の性善は直に天地なり。如何となれば人の寝入りたる時にても無心にして動くは呼吸の息なり。其呼吸は我息に非ず。天地の陰陽が我体に出入し形の動くは天地浩然の気なり。我と天地と渾然たる一物なりと貫通する所より、人の性は善なりと説玉ふ。自然にして易に合へり。扨此処は前後ともに聞分がたき所なり。黙して工夫せらるべし。易は天地の上にて説玉へば凡て無心の所なり。其無心の陰陽が一たび動き一たび静なり、是を継者が善なりとの玉ふことなり。此微妙の所と告子が云思慮と、一列にいはるべきや、大に異る所なり。孟子の性善は生死を離れて天道なり、いかんぞ告子が念々生

滅する者と、一列なるべきや。此(ここ)は易(やすき)に似て難知(しりがたき)所なり。思慮を以て知らるる所にあらず。信心堅固にして、憤りを発し、孔子斉(せい)に在(いまし)て楽(がく)を学び三月肉(しし)の味を知り玉はざる如くにして可知(しるべし)。世の人書物を読(よみ)ながら、此の性善を知らず。不知(しらず)して書を読む是を喩ていはゞ病人の如し。無事の人は食の美(うま)き味ひを知(しる)、こゝを以て喜ぶ。熱病人も食は喰へども、美(うま)き味を知らず、この故に不喜(よろこばず)。性善を不知者(しらざるもの)も斯の如し。書は読めども、書の意味を知らず。却て孟子の性善を非と見るなり。孟子の性善も天なり。孔子の易も性善も天なり。天地と人と別々といはば汝口と鼻とを塞(ふさぎ)活(いき)て見よ。天地の陰陽を受ずして、活られなば孟子は非なり。死すべしといはば、孟子是(ぜ)にして天地の性善と一致なすこと決せり。是端的の証(しるし)なり。其継者(つぐもの)を不知(しらざる)によつて迷ふなり。其の迷よりして告子が説を実尤と請合(うけあふ)なり。告子がいへる如く、性は何ぞ善不善あらんやといはば、人挙(こぞつ)て是に寄るべきが、退(しりぞい)て工夫すべき所なり。善不善なしと思ふ一念は毫釐(がうり)の差(たがひ)なれども遂(とぐ)る所にて千里の謬(あやまり)となる。聖人の道は天地而已(のみ)、天地は見えたる通に清(すめる)と濁(にごる)と有て天は清(すめ)り。地は濁(にご)れり。晴る天も濁れる地も、何方を見ればとて、物を生じ育(やしなふ)べきとも不見(みえず)。無心なれども万物生々して古今違はず。其生々を継物を善と云。分けて言はば天は形なふして心の如し。地は形有て物の如し。其生々する所は活物の如し。

　無心なる所は死物の如し。天地は死活の二を兼たる物なり。死活の二を兼すぶるゆへに万物の体となる。其物を暫く名づけて、理とも性とも善とも云ふ。然るに私意を用ゆる者は、天地は活物なりと、一方を知って、死活を摂て一理なることを不知(しらず)。因て害をなすこ

と甚し。是故に孔子攻乎異端斯害也已（「論語」為政篇）との玉ふことなり。天地を人の上にていはば、心は虚にして天なり。形はふさがつて地なり。呼吸は陰陽なり。これを継者は善なり。

用を為所を主る体は性なり。是を以て見よ。人は全体一個の小天地なり。我も一個の天地と知らば何に不足のあるべきや。告子は是を不知。生滅にあづかる思慮を以て我性と思ふ。思ふ所は性に非ず。いかんとなれば思慮なき天理に異るゆへなり。此味を不知者は天道に不合ゆへに異端と云。渾然たる一理の性に至れる孟子には異る所なり。

曰、天人は一とは聞ども、我も天地と一致なること落着しがたし。汝は此理を知れりや。

曾て不得心のことはいはれまじきが如何なることぞや。

答、書経大誓（泰誓中第二）に曰く、天視自我民視、天聴自我民聴とあり。天の心は人なり、人の心は天なり。此故に古今に通て一なり。汝今物語の相手は誰ぞや。

曰、対していふは汝なり。

答、我は万物の一なり、万物は天より生るる子なり。汝万物に対せずして、何によつて心を生ずべきや。是万物は心なる所なり。寒来れば身屈し、暑来れば身伸。寒暑は直に心なり。熟して工夫あるべし。

堵庵の思案なしと無心

手島堵庵とは石田梅巌の高弟で、享保三年に生れ、十八歳のとき梅巌の門に入り、師事すること十年、それからなお修養を積んで四十歳を過ぎて、初めて講席を設け、心学第二祖として京都に活動した人であります。その著書――つまりその弟子によりて輯録せられたものの一に、朝倉新話がありますが、これには梅巌の哲学思想の一部をうけついだ思索がもられています。師の梅巌と同様に神儒仏にかたよらず、自分の体験を旨として、それによりて当時流行の思想を自由自在に駆使したものであります。それゆえ、必ずしも一隅を守ることなく、自分の体験をよりよく表現するものが、どこかにあると見ますれば、直ちにそれを把り来って自家薬籠中のものとなすという塩梅であったのです。自ら独創の意見が処々に見当るのです。堵庵の中心思想は、「本心」と「私案」または「思案」とを峻別して、本心を的確に握らしめんとするところにありといってよかろうと思います。思案なしというのは、はからいなしの意で、そこに本心が動き出すのです。私案は「安排布置」の義で、「何事も此方から作意するのをいひます」とあるからには、これは自力のはからいに外ならぬのです。本心は水の流るるようなもので、仏の誓い、仏のお命の、さらさらと何にも拘泥するところないのと同じだと言えます。「詩三百思無レ邪」で、この邪のないところ、これを無心の境地と心得て然るべしであります。ところが実際の話になりますと、絶対他力を獲得することがなかなかむずかしいのです。堵庵が弟子を導くのに苦

心した跡が次の句でもわかります。(しかしこれは堵庵だけでない、古往今来、いずれもお慈悲のゆえに、灰頭土面で働いておられます) 朝倉新話に曰く、

「大方誰も常住、『扨も私案なしに見るものじや、私案なしに聞くものじや』とせわをします。左様せずにひとり私案なしなものじやのに。夫では私案なしなものとする程の目が残ります」何といっても「未来」、何と工夫しても「錯用心」。しかし何か言わなくてはならぬ、何とか考案を運らさなくては、到るところへつくわけに行かぬ。これが人間の意識の悩みであり、また楽しみであるのだと思います。

なお堵庵の知心弁疑という本にも面白き思想がありますが、ここには坐談随筆中から盤珪和尚に関して説くところがあるので、それを引用する。

或問曰、私頃日、盤珪和尚の法語といふものを見ましたが、とんとこなたの説せらるるとおなじ事のやうで、ありがたう思ひまする。それで精出してくりかへし〳〵見ようと思ひますれども、もしこなたの説せらるゝ所と違ひまして見て、為にわるいやらそこが分りませぬ。見て為にわるいとおもはつしやらば、こふでわるいとか、おなじ事ならば、ここじやによつて、おなじ事じやといふ事を、和尚のやうに、ひらたう我ゝがきゝよきやうに、はなしてきかさツしやれイ。

東郭子曰、これはもつともな尋でござる。なるほどそなたは田舎人ぢや、和尚のおつしやるやうにいふが、きこえよくば、何をいふもききよいがよいぢやによつて、和尚の真似でいふて聞しましよ、ようきかつしやれイ。あの和尚は至極目のあいた人でござるほどに、

こちのいふと少しも違やしませぬ。おなじ事でござる。しかも和尚の初発心が、明徳にふしんを立て、かれこれ苦労めされたが、廿六の歳はじめて明徳を悟られた人でござる。則不生といふが明徳のかへ名でござるワイ。人の本心は虚霊なもので、名のつけやうがなさにあきらかなものじやといふて、明徳と名をつけたものでござるワイ。其虚なといはふほどのやうなものぞといへば、不生でゐるをいひますワイ。

霊といふは霊明などといふ事でござつて、不生では何事でも埒のあかぬ事はござらぬ。見るも、聞くも、動も、知るも、みな念をおこさずに一つもすまぬ事はござらぬ所で、ふしぎ奇妙にあきらかなといふことで、霊明といひますワイ。此不生といふはすなはち身共がつねにいふ思案なしのことでござるほどに、和尚の説法もおなじことでござる。不生といへばまだきゝつけぬ人もござるゆへに、身共は思案なしの所を知らしやれイといふ事でござるワイ。

又曰、和尚はみな人にぢきに不生で居よとおしやれども、身共は先思案なき所を一度知らしやれイと説きます。ここは人を導きやうのおもはくのある所でござつて、和尚は我身のあまり苦労した所から、人をふびんにおもふて、さてく人は思案なしでさへゐれば、それで何も申ぶんないのにと、おしやれども、今はなかくそれをまつすぐに、うくる人間はありにくうござる所で、身共はすこし苦労をさせて、まず思案のない所を一度知らします事でござる。

そなたも、かやうなことをとひ、和尚のせつぽうをも信実ありがたいと思はしやるは、

身どもがいひぶんを聞て、一度思案なしの明徳を知らしやッたかげでござるワイ。これは全く身どもがぞんじた事でござらぬ。ひとへに古先生のかげでござるほどに、大切なことぢや。ありがたうおもうて、其恩をわすれさしやるな、おんをしらぬものは禽獣におとるでござらぬか。一度この思案なしに見聞動く所をしつた人は、いかにも和尚の仮名ぜつ法をくりかへし〱見るが至極ようござる。一度此思案なしを知らぬ人は、見てもやくにたちませぬワイ。

又曰、聖人の道は、思案なしの明徳を知つて、此身を其明徳しだいにまかせるばかりで、外の事はござらぬ。人はもと思案なしに見聞動て、事かけはござらぬ。思案なき時、我といふものはござらぬ。もし思案なき時、われと云ふものがあるといふ人があらば、どこにござつたか云て見さッしやれイ、ありやしますまい。我がなければわたくしといふものはござらぬ。ゆへにここを名付て仁ともいひます。我がなければ悪といふ物はござらぬによつて、又性善ともいひます。此性善といふは、すこしも善らしい事があらば、それは思案で、本然の善と云ふ根元の善ではござらぬ。たとへば人初(はじめ)無病なとき、快(こころよい)とも、心わるいとも、何ともかともおもはぬやうなのを、根元の善といひます。凡夫の善といふは、もと無病な人がはじめてわづらふて本服したのを、ようなつたといふやうなものでござるワイ。やまひといふあくがでた所で、其悪に対してようなつたといふやうな善は、すゐた善で、性善の善ではござらぬ。したほどに、道を学ぶといふは外の事でござらぬ。此明徳にそむかぬをいひますワイ。大学には、みづからあざむく事なかれといふてあるは、人の

せまい事をするは、みな思案が身の勝手をさせる事でござる。さすれば思案は本心にそむくゆへ、何事でも思案が出たならば、其時はよく〳〵思ひわけて思案にながれなといふ事でござるワイ。これを和尚は、親にうみ付てもらうた不生の仏心を、身のひいきをして、がきにしかへ、畜生にしかへ、修羅にしかへると、おしかりやつたことでござるワイ。不生の仏心といふは、明徳の事でござる。身のひいきする者は、何ものぞといへば思案でござるワイ。餓鬼畜生、修羅といふは、こちでいふ人欲の事でござつて、かの思案が身勝手のかたへ、つれてゆく名を人欲といひますワイ。その人欲といふ身勝手をするといなや、明徳が受つけぬによつて、はらのうちがはづかしうて、くるしうござる。これを地獄といひますワイ。此地獄といふ名は苦の惣名でござつて、まアそのうち大きなまはり所を、餓鬼畜生修羅といひます。こちでも大がいは、おなじものでござる。色の欲と、利(むさぼ)る欲と、名の欲と、此三つは、老人でも、血気さかんな人でも、年若な衆でも、三ツながらのがれぬものでござるほどに、孔子も此三つともにはまらぬやうにせよ。中に年若なものは、うわ〳〵と気がさだまらぬ所で、三ツとも大事なれども、色の欲を、つよくたしなめよ。

血気さかんになりたるものは、名を立てあらそふことをよくたしなめよ。年よりたるものは、おとろふる所は、むさぼる事を、つよくたしなめよとおほせられた。愛着は畜生同然に愚痴からじや。修羅をもやしてあらそふは、瞋恚(しんい)のはらだちからぢや。取てもたらぬ、あつてもほしいと、むさぼるは貪欲(どんよく)の餓鬼かたぎぢや。くるしむものは又此外はござらぬ。すりやおなじ事でござらぬか。

又問、こなたは思案なしで居よと、おほせらるれども、私共が思案なしに物事をとりさばきいたさば、如何やうなあしき事をいたさうも知れませぬ。それでも思案なしに成て居るがようござりますか。

東郭子曰、これは善不審でござる。惣じて何事も、思はぬといふ事でござらぬ。思ふと、思案とは大いに違ふた事でござる。人は活動ゆへ少しの間も思はぬといふ事はござらぬ。それをたとへば、本心は五体の如し。首も、手足も、身うちが少しの間も動かずにゐませうか、おもひは身の動くと同じ事で、心のうごくはたらきでござる所で、本心の通にしたがひはたらいて善なもので微塵も本心の害はしませぬ。思案といふは、此思ひを汎めるをいひますワイ。むかしから、思案を悪ぢやといふ人は一人もござらぬ。これは何れもの心得やすきために、身共が初めて、思案はみな悪ぢやといふて聞せます事でござるワイ。思案がみな悪なわけをいふてきかせませふ、ようきかッしやれイ。先いづれも少しも思案せずに、今ここで何ぞわるい事をして見さッしやれイ。さアでけませうか、思案はたくみでござる。少しもたくみなしには、わるい事はできますまいが、なんとそうぢやござらぬか。まだそれでがてんがゆかずばたとへてきかせませふ。人形をぜんまいのからくりにして、火事見廻にやつたならば、火事場で喧嘩したり、盗をしたりしませふが、事の埒あかねども、思案なき徳には悪はしませぬ。ここをよくきかッしやれイ。人は人形と違ふて、おもふと云ふ結構な徳のはたらきがござる所で、火事見舞にやりましても、向ふの人だめになつて老人子供にても助け、財宝道具などにても、のけてやりまして、大きに益にたつもの

でござるワイ。しかれども其の火事場で、出来心で盗するものがござる。其出来心といふものが思案でござるワイ。火事場はせわしき物ゆへ、大かたの人が思案は少くないものでござる。それゆへ出来心の盗人といふものは、五百人か千人に一人あるかなしでござる。火事場の盗人は大かたあたまから盗む思案で来た、真実の盗賊でござるワイ。又身にとりてためしてみさッしやれイ。

朝寝所で目のあきたる時、其まま起れば、こころの内に何ともござらね共、彼悪な思案が出まして、今朝は寒いの、夜前夜ふかししたのと、身勝手をすゝめて引とめます。そこで又本心が寝てゐても気のすまぬ正直ものゆへ、思ひは善なもので、さやうの思案は無用といふて、起きんといたせば、又思案が左様にしては身がつゞかぬの何のかのといふてとめます。しかれども、本心の光は強いもので、またそれをしかりまして、起んとします。此のせりあいの時が、そなたのまぎらはしがる所でござるワイ。そこで世の人がよい思案と覚えてゐるが、此本心の思ひ事でござるワイ。悪な思案の出た時、又もとの本心の善な思ひにかへす故、其の思ひも思案のやうに覚ゆれ共、それは思案でござらぬ。本心のひかり、善のはたらきでござるワイ。これ我らが一分了簡で申事ではござらぬ。むかしの聖人孔子も、季文子といふ人、一切の事をさばくに、二たびおもうて、三たびめの了簡にて事をさばく。

これはあし、二たび思ひて、二たびめの了簡にて事をさばくが可(よき)ぞと仰られた。これが則思案とおもひの分弁でござる。惚たい物事しれた事には、思案なしに事が済する所で、相談はいりませぬ。思案は腹のうちの独相談でござるワイ。最初相談のはじめは、みな思

案でござるゆへ、二度目のおもひかへしは、又皆本心でござる所で、季文子もふたたびせば可也（よからん）と仰せられたことでござるワイ。又孟子もこころの官（やくめ）はおもうと仰せられて、人はよく思ふといふ心の善なはたらきがあるゆへ、本心にそむかぬと仰られたも、此思ひが悪な思案をよりわけますがゆへでござりますワイ。又仏家（ぶつけ）にも正念（しやうねん）と申は此思ひの事でござる。有念（うねん）といふは皆煩悩で思案の事でござるワイ。無念といふも、正念の事でござる。無念といふは念のないといふことではござらぬ。念のないに無念といふことはありませぬ。正念なれば念を覚へぬゆへ、無念といひますワイ。無念と覚えたら何のそれが無念でござらふ。なんとさうぢやござらぬか。

又問、こなたのやうにおしやれば、禅学と儒のおしへと、おなじ事でござるか。

東郭子曰、世間の禅学はしりませぬ。和尚のはこちの教とおなじ事でござる。和尚のはたゞ人をうまれのままのもとへ、たちかへらすばかりでござる。こちのおしへも其通りでござる所で、おなじ事ぢやといひます。すりや気づかひなしに和尚の説法をくりかへしよう見さツしやれイ。そなたの知らしやつた明徳を長養（そだてやしなふ）ために至極ようござる。説法のとをりさへよう用さツしやりや、こちが何といふ事はいりませぬ。

又問、こなたは明徳をやしなふは、敬と義とでなければ、やしなはれぬとおしやるが、それはどふすることでござる。

東郭子曰、これをそなたの聞つけたやうにいはば、不生の仏心でゐる名を敬といひます。其不生の仏心を、身のひいきをせず、餓鬼畜生修羅にしかぬ名を義といひます。何のおし

へでも心徳をやしなひますは、これより外のしやうはござらぬ。一生これで暮す人を、道をたのしむ人といひます。この通にしてやしなひくらし、はらのうちにけしほどもはづかしみがなければ、なんと此の上もない、たのしみではござるまいか。しんじつの楽といふは、少しも楽らしい事があらば、楽ぢやござらぬ。何共ないを極楽といひますワイ。

又問、浄土門の他力の信心といふ事を、実に決定（けつぢやう）しましたら、それでも本心がやしなはれませうか。

東郭子曰、他力の信といふは、思案なしになつた名でござるほどに、本心のやしなはるるはおなじ事でござる。他力とは、こちでいへば天理まかせ、天理まかせとは仏まかせ、仏まかせとは、不生の仏心にまかせてゐるといふ事でござる。少しも思案があらば、思案は皆自力でござるワイ。やしなふといふは、不生他力を、自力の思案で邪魔せぬばかりで、外の事はござらぬ。

又問、順礼の笠に、迷故三界城、悟故十方空、本来無東西、何処有南北。とあるは、おもしろそうなことぢや。これはさしちがひ文で、人も此のやうな事から志も起るものでござれば、女や子供でも聞へよいやうに説いてきかしてほしうござります。

東郭子曰、もつともな事でござる。はなして聞かせましよ。よう聞ッしやれイ。迷がゆへに三界が城となるといふわけは、あとかたもない思案をとめて己ぢやの我ぢやのとしてゐるものは、ひろい世界が唯五六尺のからだと云ふ城になつて、ながく生死に輪廻して、不自由なかなしい事じやといふ事じや。悟がゆへに十方に空になるといふわけは思案のい

らぬ明徳を知つてみれば、すなはち虚名で、どこもかものこらず、なにのさしつかへなく、大自在なといふ事ぢや。本来無東西——何処にか南北有らんといふは、思案なしになつたれば、もとより東西をしらず、東西を知らねば南北も又知らずなに事もしらぬ。むかしの赤子になッたといふ事でござる。此しらぬが不生ぢや。其不生が万（よろづ）の音声を聞あるじなるゆへ、こゝを合点した人を直に観音といひます。それで観音が我を信仰するものの笠に、これをかゝせて、是を見て観音になれとの事でござるワイ。

心学と禅

心学の行き方はすべて実地を履践するにある。すなわち体験を旨とする、文字学問の方は第二義です。梅巌のごときは、「文学は枝葉なることを知るべきことなり」とか、「これ文字のするところにあらず」とか、「文学は末なること明なり」などと言っている。ある人が孝経を引いて質問に来たとき、曰く、

「汝も少しは学問を致されしと見えて、孝経を引き用ゆといへども、尽く本意に違へり。——汝の如く書を見なすものも、学問せし者と云はば、世の人学問は不仁の本なりと思ふべし。然るときは学問を廃る罪人なり。元来世間に書を読むのみを学問と思ひ、書の心を知らざるゆへに、汝が如く見誤ること多し。総て経書は聖人の心なり。聖人の心も我心も心は古今一なり。其心を知て、書を見るときは書の意味は掌を見る如し。云々」と。

頗る（すごぶ）手厳しい遣り方である。こんな風であるから、まず実地の上で、「万事は皆心より

なす、心は身の主なり」ということを、明らめなくてはならぬことになっている。これができてから、これを表現する道を講ずるので、この表現は手当り次第どこからでも採ってくるのである。「文学は末なり」というは、こんな意味なのである。

心学はこの点で禅宗とその帰趣を一にしていると言ってよい。仏教をひいたり、神道の事を説いたり、仏教の話をしたりするにしても、それは第二義と言って然るべきものである。肝要のところは、「言句を離れ独り得る所なり」、「得たるものは自由」なり、「手前に法を求めて後の詮議なり」、「黙して工夫せらるべし」、「是はいかに、これはいかにと、日夜暮に困(くるし)むうちに、忽然として聞きたる、その時の嬉しさ、喩へていはば、死たる親の蘇生、再び来り玉ふとも其楽にも劣らじ」など、この種の文字を探ればいくらでも出てくる。心学は思想だけの学問でないのである。それでまずこれを心に得て、それから古今の文字に照らし合わすので、自ら囚(とら)えられぬところがある。

心学のことを言うと、川尻宝岑という人を想い出す。この人は東京参禅舎第十世で、だいぶ以前に箱根山の洪水のとき旅館と共に流されて惨死を遂げた人だが、この人がよく鎌倉の円覚寺に来て、そのころの管長であった今北洪川老師に参禅していた。老師は七十―六十七だったかで亡くなられた。自分は老師遷化の前年にお目にかかったのです。いかにも堂々とした体軀(たいく)の人であったが、正直な無心な境涯は本当の禅坊さんの風格を備えておられたと、今でもその印象が深く残っているのである。自分が今こうやっているのもあの人のお陰だと言ってよかろうと思うのです。

これは自分と同じ郷里の先輩の人の話であるが、川尻宝岑さんが参禅なり何なりに鎌倉の洪川老師の所に来られると、その帰りにはいつも金一封すなわち十銭銀貨を包んだのを置いてゆかれる例になっていた。しかし居士が細君と一緒のときには二十銭置いてゆかれた。これが慣例になっていたと見えて、老師の方では、それが朝になると日が出、雲が濃くなると雨になるのと同じ事象のようにきめて考えておられたと見える。ところが、ある日のこと、川尻宝岑さんが自分の細君と一緒に尋ねて来られ、帰りにはまたいつものように、紙包を置いてゆかれた。老師は居士の辞去した後、その紙包を開けてみたら、十銭しかなかった。これは老師にとりて非常な出来事であった。いつもしかあるべきものがないのである。こんな間違いはあるべきはずはないと考えられたので大騒ぎ、急遽侍者をして居士の後を追わしめられたという話があるのである。何だか吝な話のようにちょっと思われるかもしれぬが、そうではない。老師は金が欲しいといって追いかけられたというのではなくて、あるものがないので怪しからんと考えられたに相違ない。落しものを拾って、その主に返すと同じ心理であったろうと思う。自分らだと金銭に執われていて、何だかそんな詮索をしたり、施主のあとを追っかけたりするのはみっともないと思う。どうしても老師のような無心で洒脱な気分にはなれない。この話をよく味わってみるとありがたいところがある。金銭という跡についてみると、さまざまの批判もあろう。それは俗人の考えというもの。

これに似たような話が手島堵庵の書物の中にある。それは一休和尚のことである。書物から引文すると左の如くだ。

「或問曰、一休和尚が内で蛸を食ふて、或所にゆき、さきで食傷して其蛸を嘔吐されたれば、亭主の申しまするは、『こなたは坊主の姿して蛸を食ふものか』とさんぐに云はれましたれば、一休が、『身共は蛸はくやしませぬ』とおッしやッたれば、亭主が申すに、『それでもまさしく食しやッたりやこそ嘔吐しやッた』と申したれば、一休のおッしやるには、『こなたは浄土宗の善導を見さッしやれぬか。あれも仏をくやしませねど、口からはかしやッた。身共も食はしませねども、はきました』と、おッしやッたと云ふ事でござるが、是は戯れにおッしやッた事でござりますか」

「東郭子対曰、いや、戯れにおッしやッた事じやござらぬ。一休は虚言を吐さッしやりませぬワイ。実に食しやれぬものを、誰がどういはふが、はて食たとはいはれませぬワイ。さうじやござらぬか。一休はそりや蛸は正しく嘔吐しやッたでもござらうが、とんと根から食はツしやれませぬ事でござるワイ」

これは頗る面白い話です。吐くからには食べたというのが、われらの一般的論理だが、一休さんの境涯から言うと食べなくても吐くのであるから、妙ではありませぬか。一休さんの事実上食べたのは、食物であって蛸ではなかった。しかし食べつけぬもので、お腹にとまらず、吐き出された、出たところではまた事実上蛸であった。後の事実だけ見た人は、「それでも今こゝに蛸を吐つしやったちやござらぬか。蛸は食はしやる訳はない」と言う。一休さんの善導和尚論は頗る肯綮に中っていると思う。善導和尚は、仏を食わしゃらぬが、念仏唱えるたびに仏様を吐かれたということである。一休さんの吐かれた蛸も見る人が見

たら仏さんになっていたかもしれぬ。堵庵の一休論もまた面白い、「一休は嘘はつかつしやりません。誠に食はしやつたものを食はんとは仰有りません。さうじやござらんか」と。手島堵庵は、一休さんは蛸を食っておらんと言う。蛸も心学もここで握手しているというべきであろう。一休さんの食べた蛸は蛸ではなくて、大根か人参の一種であったに相違ない。そう解釈すれば、蛸を食べておっても、蛸は蛸じゃない。目いっぱいにものを見ていて、一物も見ない、耳いっぱいに聞いていて一音もきかない。これほど無心になれると人間ばなれがして大いに面白いのである。洪川老師が十銭足りないと言って、宝岑居士を追いかけられたような無我の境地は、一朝一夕の修行の結果ではないのである。

洒脱自在

飲酒の例はあまりよくない例ではあるが、そしてまたよほど変態的なところもあるので、危険千万ではあるが、とにかく、酒中の趣人知らずで、無心なところもあるにはあるようです。平生制圧を加えていた意識の中心が麻痺（まひ）するので、ある意味では天真爛漫（らんまん）自然の感情の流露がある。それで平生かしこまっていた人に見られぬ面白い風情もあるというべきであろう。酒や阿片（あへん）には中毒性があるが、宗教には酒など飲まずに中毒しているものを、自然の本性に引き戻す薬剤性とでもいうべきものがある。それは「我」意識といって、われらの神経の中枢を麻痺させているものを取り除くことである。お釈迦さんの悟道偈（げ）に次のようなのがある。この偈は普通の日本のお経には見えないようだが、パーリ語の法句経

（ダンマパダ）の第百五十三・四偈がそれである。きわめて自由に和訳すると、

「屋幾代も幾代も輪廻の生涯を送った。
屋舎の主を探しあてようとして、
しかもなんら得るところなくして。
さても苦しき幾世の生死を累ねたことよ」
「汝、屋舎の主よ、今こそ汝の正体を認めた。
これからは、またと屋舎を作るなよ、
汝の梁は折れた、棟木は崩れた。
有為転変の相を離れて、貪愛の心はうちひしがれた」

「屋舎の主」というは、この色身をわが物と認めている分別意識のことである。この分別意識の中心である「自我」の一念が多くの禍のたねである。これに縛られて自由を得ぬのがわれらの日常の生活ではありませんか。それで仏はこの「我」執を形成している棟木や梁や柱などを、その悟りによりて、一斉に取り壊されてしまった。心は、今や大空に飛翔する鳥のごとく、大海に游泳ぎまわる魚のごとく、なんらの繋縛を受けぬのである。神通遊戯の境地、洒脱自在の消息ではありませんか。情謂妄想、分別計較の世界から出て、無我無心、無念無想の天真仏となったというのが、悟道偈の大意なのであります。

趙州従諗にまた次のような問答があります。ある坊さんが来て「いかなるか是れ趙州」と尋ねた。支那でも日本でもその人とその人のいるところを一緒にして話すことがある。

それで日本では地名からできた名字がなかなか多い。もとは同姓でも分れてしまうと、その村の名を直ちにその一族の名にする。それで支那でも、ことに禅坊さんはその名とその居住の山とが、ごっちゃになっている。「趙州」は従諗和尚その人も指せば、またその居住の町の名でもある。問いの意も自ら両面にかかっているので、従諗和尚の生涯を問うようでもあり、趙州城の地理景色を問うようでもある。それで従諗和尚も、どちらへ着かず、しかも最も端的に、問者の胸を突き破るほどの文字で答えた。曰く「東門、西門、南門、北門」と。ご存じのごとく、支那では、どんな町でも、大小を問わず、四方を頑丈な石壁で囲んで、出入の処には、門を立ててあります。北京や南京などの城壁、城門ときたら、馬鹿げたほどに厚く高く築き上げてあります。それで趙州城も相応に丈夫な壁で取り巻かれ、東西南北に出入の門があったのでしょう。そこでこの趙州の答はどんな意味にとるべきであろうかというに、それはむつかしいことに考えずに、そのまま、東西南北の門戸で、はいって来たいものは、勝手にどんどんはいるがよいが、ぐずぐずしているものは、うさんくさい、直ちに重い扉を閉め切って、一歩も中にはいれんというような風に見てよかろうと思います。そしてこの門は東西南北についているのだから、なにも一方口からばかりはいるに及ばぬ、どちらなりと、その人の意に任せて、はいるべきだ。またこれを趙州和尚自身の方から見ると、この和尚さんは、別に門戸を鎖して、来るものを入れぬというようなことはない。門はいつまでも明いている。あるいは叩けばいつでも応と答える。和尚の境地は光風霽月で、別に隔りをつけぬ、曇りもかからぬ、これが無心の端的であります。

第五講　無心の生活

無心と本能

無心と本能の関係をお話してみたいと思います。

敦煌（とんこう）出土の本に観行法または絶観論として知られている写本がある。これは今まで出版せられたことのない本であった。出版どころではない、その存在も知られていない本であった。それが敦煌で発見せられた多くの写本のうちにある。これは禅宗初期の本だと思われるが、禅宗的思想の正解を伝えているものと言える。これはさきに達摩の無心論として紹介した書物と、大体においてその意を同じゅうするのであるがまた少しく細目にわたった意見があるので紹介してみる。

又問。叵レ有ニ因縁一、得レ煞レ生不。

答。野火焼レ山。猛風折レ樹。崩崖圧レ獣。沈水漂レ虫。心同如レ此。亦須ニ併当却一。

若有心猶予見レ有ニ煞生一。中心不レ蓋者。乃至蟻子。亦結ニ汝命業一。

又問。叵レ有ニ因縁一得ニ偸盗一、不。

答。蟻采池花。雀銜庭栗。牛飡沢豆。馬噉原禾。畢竟不作自他物解者即得。若生彼我心。乃至針豪。亦計作奴婢業。

又問。得行婬、不。

答。天覆於地。陽合於陰。心同如此者。一切無碍。若生情分別。自家婦亦汙汝心。

又問。得妄語不。

答。語而無主言而無心。声同鐘響。気類風陰。心同此者。罵仏無辜。若不如此。乃至念仏。亦堕妄語。

又問。若不存身。云何行住坐臥耶。

答。但行住坐臥。何須立身見耶。

又問。既不能得存心。得思惟義理、不。

答。若計有心者。不思惟亦有。若了無心者。設使思惟亦無。禅定動而恒静。猛風動樹無心。

又問。学道人忽被人打。云何対治而合打道乎。

答。不可忍而詠笑之。

又問。若笑者。与有他我見人見何別。

答。如杵扣鐘。其声自然出也。何必有我乎。汝若強捉心嚙歯口忍者。此乃存大大我也。

又問。人哀哭中有情動。豈同鐘響。
答。若言同与不同者。倶是汝心多事。妄想思量作語。若知妄想者。体道無為自然也。

注　「観行論」は拙著「少室逸書」中に収められ、「絶観論」は大東出版社刊行「仏教研究」二巻三、四号中に所載。別本絶観論は弘文堂より鈴木・吉田共編校にて発刊。

これによってみると火事で山が焼ける。風で樹が倒れる。崖が崩れて人間または動物が死ぬ。水が腐って虫が死んでしまう。あるいは蜂が花の蜜を吸う。雀が田圃の米を食べる。牛や馬が豆を食べたり青草を食べたりする。別に火は山を焼く心はない。蜂も花の蜜を盗むという訳ではない。火は自然に物理化学の作用で出てくるとすれば、そこの焼ける道を塞ぐものを何でもことごとく焼いてしまう。それが枯れた草であろうが何千年を経た大木であろうが、あるいは賤が伏家でもあるいは秦の始皇帝がつくったという阿房宮でも火の広がる道を遮るならば、そういうものを、人間分別の価値の上から詮索はせぬ。人間から見てつけた価値などには一顧をも与えぬ。ことごとく自分のもっている特性によって、人間的に言えば、何でもかんでもみな焼き払ってしまう。それがために、人間は自分がつくりあげた文化を損亡したと言って火を恨むかも知れない。しかしそれは人間的の心持で、火にはそういうような心持は毫末もないと、まあそう見てよかろう。ちょうど太陽が悪い人の身の上にも、好い人の身の上にも、その光を平等になげるという意味も同じことです。雨は毒の草の上にも美しい花の上にも降ってくる。風や火やまたは日本によくある地震と

いうようなものも、ただ物理の力――これを天地自然の法則と言うが、その力で動くので、そこには人間の価値を標準にして批判する余地はない。いわゆるいずれも無情の力であって、道徳上の批判を容れ得るところのものでないのである。

上来述べて来たところによると、木や石のようになってしまうところに、無心の機微が窺われると言ってもよいところがあったが、果して然るとせば、無心になるということは、人心をなくして、無情になること、風や雨のようになること、つまり物理の働きと同じ具合に、心が働くということになるのではなかろうか。そういう風に解釈せられても、よさそうに見えるところがある。

たとえば日本では夏の末から秋にかけていわゆる貿易風が吹きまくる。その時は誰も経験するように非常な勢いで、一分時に何メートルというかわからない、とにかく非常な速力で、たいてい南西の方から吹いてくる。そうするとそれは非常な損害を人間世界に及ぼすのである。自然界のものもことごとく倒されてしまうようなこともある。そういう風が吹いた晩にはおちおちと寝られもしないが、一朝明けると、太陽は昨日よりもいっそうの暑さで照り渡って、そうして無惨に毀された家の上樹木の上などに、いかにせ平和そのもののように照り渡る。太陽も知らぬ顔であるようだし、空気もそんな損害を何時間前には、人間に与えたかというような素振りもみせないでいるようだ。大風の名残りはいくらかあっても大体にはもう何もなかったようである。どういうひどいことが、この大風のために人間世界に起ったというようなことを、何も知らぬ風に、いかにも太平無事の景色が感受

せられるのである。風や雨や太陽の場合ではそれでもいいかもしれないが、人間にはどうもそういう風な無心にはなりかねるがごとく思われる。人間を物理の方へ還元してしまえということははなはだ無理なことのように感ぜられる。

物理の力でなくして、今度は蜂や雀や馬や、牛あるいは虎狼の話に移る。ここではだいぶ違った趣が感ぜられる。蜂が花の蜜を吸うたり、虎が人間を食べたり、蟻が死んだ蠅でも蜂でも蝶でも細かく分析して自分の巣へもっていったりするのは、風の破毀力を逞しゅうするのとだいぶ違うように思われるところもある。風や雨の場合には物理的化学的な力の動きで、そこには人間の価値を云々すべきところはない。ところが生物の場合になると、何となくそこに目的ある働きが目につく。一面からみれば、風でものを吹き倒すのや、火が家を焼き払うのと、虎が人間を噛み殺してしまうのや、蝮蛇が毒で人間を刺し倒すのと同じようにも見られるところがないでもないが、しかし、風などの場合と、虎などの場合とは何だかそこに違いがあるように感じられるのである。それでわれらは火がものを焼いたからといって、火が大事な家を焼いたからといって、その火に対して復讐の心持は出ない。どうも仕方がない、焼けてしまったという風に諦める。ところが虎や蛇の場合になると、われらはその蛇を殺すか、虎を倒すか、何か自分に対してなされた損害賠償を、相手のものに対して要求することになる。そういう点で風と虎とは、どうも一様に見られないようにも考えられる。しかしまた他の一面からみると、虎の人を食うのと、風が樹を倒すのとなんらの区別もつけられないようにも見える。虎は別になんらの悪意をもって人間を

食ってしまうというのではあるまい。虎が人間に対して恐れを抱くか、あるいは食欲を感じたか、あるいは人間が虎に対して危害を加えんとしたので、虎の方では、いわゆる正当防衛的にしたか、いずれにしても虎は人間を殺した。できるだけのことをやったのである。虎以上のことをしているのでもなく、また虎以下のことをやったのでもない。虎は虎としての自然性を発揮したといってよろしい。これをわれらは普通に本能と名づけておく。蛇の場合でも蜂の場合でもみなその通りである。みな本能の作用だ。風や火の場合には物理的と化学的というか、全く機械的な取り扱いをする。動物、生物一般の場合にはそれを本能と名づける。いくらか違いがあるようにも思えるが、動物の本能も物理的物質的の働きとみられんこともない。ことに近ごろの唯物論者の論法からいえば、いずれもその組織その機構に付帯して出て来た働きなので、そうしてその機構そのものに対しては、虎も蛇も責任をもたぬのであるから、したがってその機構から発生するところの働きについても責任がもてない訳である。

本能はいわゆるやむをえざるところのものであって、それを人間的に言えば、やむにやまれぬ大和魂というような訳で、大和魂の働きは、この点からみれば、責任もなければ、またしたがって意識ということもないので、価値の判断をそれに向って加えるということはできない訳だ。いわゆる愛国心の発揚といっても、やっぱり虎が人間を食うように、良いことでもなければ、悪いことでもない。こういう風に考えられぬこともない。

幼児と無心

無心ということが大体そういうことに考えられていいか、どうか。どうもある点からみるとそういう風に考えられもし、また考えられなくてはならないようでもある。それは昔からよく言うが、怒る時は雷のように呶鳴り散らすが、喜ぶ時はいかにも春風のようである。いわゆる大人は小児の心を失わずで、天真爛漫、赤裸々というようなところがある。これは風の吹くのと、蝶が狂い踊るのとなんらの区別もないように見られる。風がその物理の力を発展させるのと、蝶や狼がその本能を肯定するのと何も違わないように思われる。無心というのは果して本能に還元するという意味か、人の心を物理的、機械的に働かせるということか。そういう風に見られるところがあるようにも思われる。それを一つ考えてみなければならぬようである。

無心が本能に還るということであるとすれば、赤児の方が大人よりもよほどその境涯を得ておることになる。そうするとわれらはだんだんに歳をとって経験を加えることは、無心の境涯をだんだんに離れるということになる。つまり人間の欲にとっつかまるか、ますます地獄に進むべき道を急ぐということにもなる。浄土系の人が、われらは罪業のかたまりで、地獄必定の凡夫であると言うが、今のように考えてみれば、どうも尤もだと思われぬこともない。

西洋のある詩人の歌に、子供の時分にはちょっと前に天国を出て来たような気分がしょ、

っちゅうしておった。ところがだんだんに歳をとってくると、今出たばかりと感じた、その天国がだんだん遠くへ去って行くように思われてならぬ、というようなことを歌っているが、それにもいくらかの、あるいは大いに真理があるようにもみられる。この天国は無心の境涯でもあるようだ、そうしてこの無心の力というものの大きさは、何かにつけ感ぜられるのである。これを西洋のある哲人の書いたものの中にあったが、大人になると、あちらに気兼ねをし、こちらに気兼ねをして、いわゆる社会的制裁というか人間的拘束というか、そういう鎖や手枷(てかせ)足枷の中に閉じ込められてしまう。それで天から与えられた、ほんとうの自由の気分で、ものをつくってゆく心持というものが年々に消耗してしまう。つまり人間としてもっているところの力が、ますます擦りへらされてゆくということになる。いつもおじおじして、ただほかの人と同じように、つまりどん栗の背くらべをしてゆかなければならないようになり、汲々(きゅうきゅう)としてあちらを潜り、こちらを潜って、ただ人と同じからざらんことをこれ恐れている。ところが赤児になるというと、いかにも自由で奔放、いわゆる天真爛漫である。何だか弱々しいところがあるにもかかわらず、思うままに活動するのが赤児である。泣きたければ泣く、眠たければ眠る、大人なら人前ではというようなことになるが、赤児では人前がない、天上天下唯我独尊である。そうしてこの独尊のところに赤児の絶大の力が認められる。大人は赤児の前に出てはまことに惨めな生活を送っている次第である。こう言った哲人もある。これも尤もなところがあると思われる。

そうだとすると、われらはむしろ歳をとらず経験も積まないで、赤児のままでおればい

いのであろうか。どうもそうなくてはならないところがあるようにも思われる。キリストは「天国に入るには赤児のごとくなれ」と言ったが、どの宗教にあっても大抵は子供にかえれと教える。われらは本来清浄なのである。人欲というものが加わるほどいけない。神からくだされたいわゆる神ながらの道にかえれというようなことは、どこでも人の言うところである。いわゆる孟子の惻隠（そくいん）の心ということも、つまり人間としての本能と見てもよいのである。しかし人間は、嫌といっても、いろいろの経験を積むようになっている。そしてその経験によっていろいろのことを覚えてゆくようになっており、いろいろのことを覚えるということは、いろいろなことの知識をもつということであるから、つまり自分の行為に対しては、あっちを見たり、こっちを見たりして、なんらかの制裁を加えてゆくことになる。あるいは自分の行為をその境に順応さしてゆくと見てもよいのである。

　つまり知識がふえるということは、環境に対してこの身をどういう風に処置してゆく方が、この身の利益になることが最も多大であるかということを考えるのであり、だからこの知識がなくてはならぬようであるし、そうしてこの知識をふやすようにわれらは本来してきているのである。そうすると、一方では、知識がふえて、知恵がついて、いろいろのことを考えたり、判断したり、計画したり、またそれぞれの境遇に順応してゆくということになるのであるが、また他の一方を調べてみると、そういう塩梅（あんばい）にして得たところのものを、また棄ててしまわなければならぬというような心持が、しょっちゅうわれらにあるのである。知恵を増すのもよいが、増すとかえっていろいろの複雑な人間関係ができる。

獲得がよいのか、棄却了がよいのか。ここに人生の一大矛盾というものを見る。

無心と生活の矛盾

この矛盾が一生の悲劇である。個人の関係、国際の関係、人間と自然との関係、どの点から見ても、この矛盾から発生して来ないものはないのである。元来人間はこの悩みを受けなければならんようにできていると言ってよいのである。人生は悲劇のほかの何ものでもないのである。風の世界、火の世界にはこういう矛盾はない。したがって悲劇もなく喜劇もない。動物の場合にもまた然りで虎が人間を食べてしまって、そうしてうまかったと舌打ちをする。虎はそこになんらの矛盾を感じない。ちょうどわれらが何かうまいご馳走でも食べたような訳で、その食べて満足したところにおいては、なんらの矛盾を感じていないのである。ところが単に食べものという点においても人間はある一種の悩みをもっているのである。それは何かというに、菜食論者の方からみれば、生きた動物を殺して、そうしてそれをもって自分の栄養を摂らなければならぬことはいかにも残忍なことだ。人間は生物を殺さないで生活してゆける法はないか。菜食をするというが、菜果もある意味でいえば一種の生物であるから、動物を食べるということと同じ意味において植物を食べてならぬことになりはしないか。植物は動物のように高く組織化していない、有機化していない、またある一種の意識をもたない、というので、われらが生きてゆかなければならぬとすれば、植物で生きてゆくという方が最も人道的であると、こういう風にも言う人があ

る。しかしそうでなくして単に菜食の方がわれらの身体を維持してゆき、また精神力を発揮する点において、動物食をするよりも良い率があがると、こう言って菜食をする人もある。

それからまた経済の方面、社会的経済の方面からみると、また次のようなことが考えられる。われらはまずいうまいと考えてものを食べているが、このうまいものを取り集めるに、どのくらいの多くの人の手を煩わしたかわからぬ。そうしてわれらのためにそんなにしてくれた人々は、何を食べているかといえば、いわゆるまずいというところのものを多く食べている。われらがどうしてそんな良いものを食べて、他の人に悪いものを食べさせる権利があるか。人の労力を自分がいい気になって受けて、そうしてこの体を育ててゆくというようなことは、何だかあってならぬことのようにも思われる。単にそういう一種の倫理観でなくして、経済の方面から見ても、どうも社会の消費と生産の方面においてなんらかの欠陥があるから、今日のような紛争つづきのことになるのではなかろうか。そういう方面からも、食物というような何でもないことのようであっても、また問題が頗(すこぶ)る複雑になってくる。

それからまた宗教的にみると、次のようなこともある。われらは自分が金というものを出して、特にそれが自分で儲(もう)けもしない金であるが、それを出してそうして食物を買い込んで、そうして調理する人を頼んで調理をしてもらって、そうしてそれでうまいとか、まずいとか、下手だとか、上手だとか言って、生きてゆくが、果してわれらにはそういうこ

とをすべきか、言うべきか、また権利というか、功徳というか、そんなものをどうしてわれらはもっているのであろうか。それのみか、ただこうして生きていることすら、何だかもったいないような気がしてならない。まして多くの人を使って、この体を養うために、食物をつくってもらわなければならぬようなことは、何だかすべからざること、してはならぬことをしているような気がして、しようがないということになるのである。これではどうも罰が当る。こういうことをさしていては、済まないというような感じをもって、食物に対してもまた着物類などに対しても、また外の事についても、宗教的に非常に関心をもっている人々も、世間にはなかなか多いのです。

無心の活用

こういう具合にみると、どうも赤児時代の天真爛漫、動物型態の虎や狼的の生活、そうした階段を離れてくるほど人間らしくなって来て、そこに子供時代や動物では味わわれない一種の価値をもった世界が展開するように思われる。果してそうだとすると、無心の世界に還れということは、いかにも矛盾で、後すさりすることのように思われてならない。しかし、上述のようなことを言うものの、またわれらは何となく一種の無心と名付けていいような世界に対して、憧（あこが）れをやめる訳にゆかないものがある。この世界の生活と、あの無心の生活とは、どうも矛盾しているように思われてならぬ。ところがこの世界の生活というものの中においても、また非常な矛盾が蔵されているのである。矛盾があるというよ

りも、むしろわれらは矛盾そのものを土台として、この生活ができていると言ってよい。それだけでも沢山なところへ、今また新たな矛盾の世界を、考えたか、拵えたか分らぬが、そうしたものを向うにおいて、ただささえ悩みにたえないところへ、またいっそうの悩みを加えるということにもなるのである。ただ実際のところは、この世の中の生活の底に滞在している矛盾が――つまりこの無心に対しての矛盾、これが根本の矛盾となって、それからあらゆる矛盾が出て来ているのであると言ってもよいのである。つまり本能と無心の予盾と、あるいは本能の中に存している無心を、この人間のうちの世界へもって来てどのくらいに働かし得るか、働かなければならぬかという、その矛盾のところにわれらの精神生活の進みゆく道があるように思われる。

人間的無心と天地の心

本能は無心といえば無心であるが、それは動物の無心であって、人間生活の無心ではない。人間界の無心には今一つ洗練せられたというか、あるいは人間化というか、あるいは仏化したとでも言うか、何かそういう風な無心の世界がなければならぬ。つまり本能の無心から出て、人間的有心へ出たが、この有心を今一度無心の世界へかえしてしまわなければならぬのである。かえすという意味は、本能的無意識的、無目的的無心から人間的有心の世界へ出て来なければならなくなったという、その矛盾のところを克服するというか、あるいはその矛盾を超越するというところの働きが、どこからか出て来なくてはならぬの

である。

なるほど本能は無心であろう。しかし本能に停ってはまだ動物の世界を出ない。風の吹くところ、火の焼くところに無心はあるが、そこに停っては、人間として今まで経過して来たところのものを無視してしまうことになる。もう一遍言えば、人間生活としては、動物生活および物質生活と何か違うところがなくてはならぬ。この違う意味に対して、今一つ徹底した見所がなくてはならぬと思うのであります。

この見所によれば、人間的無心——ほんとの無心でこれがあるだろうと思うが、この無心を体得しなくてはならぬのである。この無心——人間的無心というのは、それなら何であるか。それは人間的有心、この有心の世界から、物理的無心の世界、または一般生物界に認められる本能的無心の世界へ立ちかえるという意味ではない。それは人間としてはどうしてもできないことなのである。またそうできたにしても、そこに我々の最後に進むべき目標があるとは考えられない。それで人間的無心ということを言わなければならないが、その無心の中にはどこかにやはり物質的または一般生物的無心に通ずる道があるように思われる。それを天地の心といってもよい、この天地の心というものを体得する時に、人間的無心が認得せられるのである。

物理界でも、一般生物界でも、天地の心を体得していることはもちろんであろう。いずれも天地のほかに出ることのできないものなのである。天地の心を体得しないというものがあるならば、それは無と同じである、すなわち存在しないということになるのである。

そんなものは風ということもできない、火ということもできない、いわんや蜂、蝶、狼、虎、そうしたものであるということも不可能である。元来そういうものが存在することが言われなくなっているからである。何であっても、天地の間に存在するか、生存するかと言われる限りは、どうしても、みなことごとく天地の心をもっていなくてはならぬのである。春になれば花が咲く、秋になれば草や木の葉が落ちる、次に明るい月の世界になる、星斗闌干（らんかん）ということになる。冬になると雪が積ってどこもかも白皚々（がいがい）、白一色で塗り潰（つぶ）されることになる。こんなことはやはり天地の心と言わなくてはならない。天地の心は一言にして尽くせば、生々の力である。創造である、いわゆる乾（いぬい）の徳で、日に新たにして、また日々に新たなりというような塩梅に新しい世界を、次から次からと、創造してゆくのが天地の心である、乾の徳である。人間的にいえば、努めて努めて休まないというところに、天地の心を見るのである。これはどの宗教でもみな一様に見ているところと信ずる。そこで物質界では物質として天地の心を表現している。物質の世界は繰り返しだというが、決してそうではない。そこにはまた創造の世界があるのである。一般生物はまた一般生物として、物質とは違った様式で、天地の心を表現している。天地の心を表現しないものには、存在ということがないのである。

意識と価値世界の出現

ところが、人間にはいわゆる意識なるものが発生したので、面倒はここから出るのであ

る。この天地の心が、心のままに、一直線に、垂直線的に、働いてゆかないで、その働きに対して反省を加えるものができた。それが人間の意識である。いつまでもドンドン進んでゆく物理性や動物性がなくなって、その進み行くものをちょっととらえて、それを調べたいということになった。この進むというものには、何か意味があるのか、この進むというものは何物か、どこから出てどこへ行くのかなどと考え始めた。ここに人間としての天地の心があるのであるが、これがために天地の心そのものに対して、また一つの障碍（しょうがい）を与えることになって来た。天地の心の動きに対して反省と批判とを加える、これが先に言ったところの矛盾ではないか。そしてこの矛盾が実にわれら人間の世界を作り出したのである。今まではわれらは何の気なしに来たのであるが、――すなわちいわゆる機械的に本能的に動いて来たところのものに対して、新たに意味の世界が創造せられて来たのである。これがやがて喜と憂との世界で、人生なるものの端的である。

　この意味の世界というか、価値の世界というか、ここにまた無心の世界が開けてくるのである。動物や物理の世界はもちろんであるが、ここでは、無心ということも有心ということも言わずに、いわゆる神ながらの生活を行っていったのである。ところが、人間世界になると、神ながらと言いながら、人の道というものを別に立てているのである。神ながらを離れて、人の道というものをつくり出したというところに、またほんとうの神ながらというべき消息が窺（うかが）われると、言ってもいいのであるが、そのほんとの道、神の道を離れたといっても神の道を離れたと言いながら、神の道と一緒になっている、その道のあると

ころに気がつかなくては、人の道であって、しかも神の道であるところの微妙な機微に、触れることができないのである。

天地の心、神ながらの生活、これに対して反省をして、そうしてその心の動きに一時の障礙を生じ、ここに矛盾を感じて、悩みをもつようになった。そしてこの悩みがまたさらに従来の矛盾に拍車をかけることになった、そしてそこに転じた生活の進み方というものが見出された、それが意味をもってくることになってきた。が、その意味になるものは、有心無心有意無意を離れたもの、無義を義とするものである。これがすなわち人間的無心というものである。この無意味の意味、無目的の目的を体得するところに、上述の無心の世界があると、自分はこういう風に言いたいのである。

言を改めていうならば、天地の心に背きながら背かないところ、神ながらの道をふまないで、しかもその道を出ないところ、動物的本能をもって、それによりて動きながら、またその上に人間的有心というものを加えて、そうしてその本能にもよらず、その有心にも停らないで、つまり有と無との間というか、有でもない無でもないところを歩んでゆくところに、いわゆる人間的無心なるものを認めたいのである。これを、言葉の表面からみれば、はなはだとりとめのないことのように見える、実際そうでもあろう。が、有心が無心、本能的で人間的、天地の心をもちながら、天地の心そのものにあらざるところの人間心を動かす、神でもなく人でもなし、しかも神であり人であるところの道——これをどうして認得するかというに、これは尋常一様でゆかぬことはよくわかるであろうと思う。

本能の世界はきわめて容易なようである。恐い時には恐い、お腹のすく時にはすく、食べたい時には、蜂なら花の蜜を吸う、猫なら鼠を捕る、虎なら人間でも食う、というような本能の世界では何もかも自然である、神ながらである。ところが、人間にありては、そういうものをもちながら、ここにお腹がすいても食べない、いくら寒くても着物を着ない、いくら貧乏をしても人のものには触れない、というような人間的有心の働きがなくてはならん。この働きがありながら、これにくくられぬ本能的無心の世界が、またここにあるのである。無心で有心の世界、有心で無心の世界、神ながらでなくてしかも神ながらの世界、自然本能を否定して、しかも自然本能の働きで働く世界——これが無心で超道徳の世界だ。有心は道徳の世界である、無心になるということは道徳を無視するということにも見える。そうは見えるが、その実は、有心も無心もなく、道徳も超道徳もないところの世界が一つある。どうしても、それがないと人間としての矛盾が片付かぬ、したがって安心ができぬ。すなわち今自分の言おうとするところの無心の世界が体認せられねばならぬのである。そしてこの体認は決して容易のわざではないのだ。

矛盾のままの無心

これを仏教では無我の世界と、こう言う。風や雨の世界はむろん無我の世界であろう。ただ一般の生物になると「我」の世界をもっておる。ところが人間になると、一方には風や火の世界と同じものがあり、またその次に猫や犬や虎や狼などと同じ本能的「我」の世

界があり、その上にもう一つ人間的有心の世界がある、いわゆる道徳の世界がある。機械の世界、本能の世界、義務の世界、宗教の世界などといろいろの世界が重なり合って、ここに人間特有の世界——矛盾の世界がそこから展開してくるのである。この矛盾はどうしても「無我」でないと解決がつかぬのである。

人間は、先にもいったように、天地の心のなんらの障礙なくて自然に循環し、自然に運転してゆくのに対して、反省と意識というものを起してきた。神ながらの動きをちょっと停めたとでも言うか、そういうものを人間がこしらえたのであるから、人間は一種の謀叛児である。この謀叛気は動物にない、もちろん物質界にもない。謀叛は「我」の意識から出るのである。この「我」の意識というのは人間だけにあるのであって、そうしてこれが矛盾の世界、悩みの世界なのであるから、人間である限り、これをなくするという訳にはゆかないのである。なくすれば人間はなくなるということになる。人間が天地のほかに出るということになり、いわゆる無、無存在になるというのだから、それは一種の夢だにも見ることのできない世界なのである。

それで人間はこのままの世界を肯定する、すなはち「我」を立てるが、その肯定、その「我」の真正中から、いわゆる無我無心の世界にはいらなければならぬのである。「我」というものをもちながら、我は我、人は人ということがありながら、そこに人も離れ、我も離れたところの世界を見るということにしなければならないのである。そこに初めて無心の体得があるわけである。そしてこの無心の世界から、今度改めて「我」の世界、他人の

世界、仏教で言うところの差別の世界が出て来なくてはならぬのである。そこで決して容易な修行でゆけないのはもちろんである。それで孔子も「七十にして己の欲するところに従うて則を超えず」というようなことを言う。ある方面からみれば、「我」を存して、これを離れることは論理的には矛盾と思われるが、しかし実際の上からいうと矛盾ではない。されぱなぜかというと、初めから何もないところに、何かをこしらえ上げたからである。そういうと、無心はまたきわめて容易なことであると見られる。

昔も今も、東も西も、聖者はみなこういう点を狙って話をしているのだと思う。キリスト教で「神の御心のままに」ということがあるが、なるほど神の御心のままでもあろうが、その御心のままのところに、やはり自分というものを感じているのである。自分という方から見ればこそ、神というものも立てられるのである。その自分でありながら、ここに神の意のままならしめようというところに、今先に言うような、有我と無我、有心と無心の世界の交錯がある訳である。

この入り組みがなくては人間的にはならない。この入り組みのあるところ、こうだというところと、そうでないというところの間に、入り組みができて、その入り組みのところにいわゆる無心の世界が展開するのである。神を神としてしまい、人間を人間としてしまう、我は我、人は人というようにはっきり二つに分れた世界をみておれば、ここに矛盾は自らある。つまりそれが矛盾なのである。人は人、我は我、人は我にあらざるもの、我は人にあらざるもの、これが矛盾である。この矛盾をわれらは悩みと感ずる。ところが無心

の世界には、人は人でありながら我、我は我でありながら人というような塩梅（あんばい）に、そこに両者の区別をなくしないで、そのままにしておいて、そうして融通の道がつくところがあるのである。そこに無心の世界が開ける。それを漠然と天地の心と言ってもよし、また神ながらと言ってもよいかもしれぬ。本能とさえ言ってもよいかもしれぬ。

しかしながら人間の本能には、動物的本能とだいぶ違った趣の本能のあることを認めなければならぬ。物質的力というものの、ただの働きではない、そこに人間の有心を加えてはいるが、しかもその有心にもかかわらず、無心の働きが見えるところ、これを人間の無我的本能といっては、どういうものか知らん。そうしたところを見ておかぬと、無我とも無心ともいうべき境地が表われて来ぬ。ちょっと考えると、本能を肯定することがすなわち無心であるというようにも見える。ある点からみれば、その通りであるが、その本能に人間的、有意有心的鍛練が加えられて、そうしてかえってそこに、大いに今までの動物的無心の中では味わわれない無限の意味を持ったものが出てくるのである。この無意味の意味に生きることが、いわゆる無心の境涯だと自分は言いたいのである。

第六講　無心の体験

無心の摑み方

無心ということは、よく平生われらの使う言葉であるが、ほんとうの意味においては、なかなか摑みにくい。平生お互いが話している時は、わかったようでもあるが、それならその無心の本体を摑むということになると、なかなか容易でない。それはわれらのいわゆる心というものにはいろいろの層がある。自覚しているところは上層だけであって、その下にどういうものがあるか容易にわからぬ。科学者はその下層にあるものを分析してその本質を明らかにしようと努めている。ある程度までは成功したようにもみえる。しかし宗教の世界は科学の世界とはまた別の世界であって必ずしも科学者の手が届くとは限っていない。科学者はもちろんその手の届く限りにおいて事実を確かめ、理論を組み立てるのであるが、どうも宗教の世界は科学の研究の範囲外にあるようだ。範囲外にあるという意味は、科学の頼りにしている自然科学的方法論では宗教の本体が摑めないという意味である。そうしてこの無心は宗教の世界――科学の方法では手の届かない世界のことなのである。

何でもわかったようにその言葉を使うが、その意味、その本体をはっきり摑もうという時には、どうしても科学的分析以外の方法で進まなければならぬことになるのだ。それは科学が心の最下層に手を届かしても、さて届かす方法は心の上層における諸々の現象を取扱うと同じ方法なのである。それゆえその方法の届かないところでは何かまた別の方法がなくてはならぬのである。その別の方法によって初めて無心の体験ができると思う。しかし体験ができてもただそれだけでは役に立たぬのでその体験に働きが出なくてはならぬ。つまり何か言葉で現わさなければならぬのだ。何か人のために、人に向って、あるいはまたある意味においては自分に向って、話しすることのできるものがなくてはならないのです。そこにむつかしいところがあるのだ。

無心と心意識との関係

心の上層にはまず第一に五官がある。それは色声香味触の世界を把握する。これを仏教では五識という。この五識の世界を統括するのを、仏教の用語で意識(マノ・ヴィジュニヤーナ)という。この意識は普通今日の心理学者の使う意識(コンシアスネス)と字は同じであるが、意味は必ずしも同じでないのである。とにかくここでは仏教の用語に従うことにしておいて、さてその意識が五識すなわち五官を統括して、それを自分の経験として考えている。その自分とは何かというに、意識のもう一つ下に末那識(マナス)というものがある。意識はこの末那識を内に顧みつつ、五識を外に纏(まと)めて、そうしてここに自分、すなわち「我」という識を立てるのである。この我は

無意識（アンコンシアス）と有意識（コンシアス）の両方にまたがっているが、われらはこの我識（アートマン）なるものを大抵有意識と考えて、その我識に深くとりついている。我識というのは、それは我執のまたの名にすぎぬ。大抵の場合に、我識すなわち我執と言ってよい。ところがこの我執となるものの奥にはわれらの自覚しないところの種々雑多の念が働いている。この念の始まりは無始である。これを仏教では、無始劫来（きやらい）の無明（アヴィデャー）という。我執の根はこの無明から生えているのである。そうしてこの無明はなかなか手の届かぬところにある。無始というから手の届かぬところにあるのも不思議はなかろう。

それゆえわれらのいわゆる心というものは、はっきりと自覚（コンシアス）できる面もあるが、また全く自覚のできない面もある。そうしてこの無自覚面（アンコンシアスネス）の方が、空間的にいえば、自覚面よりもずうっと広いといってよろしい。あるいは深いといってもよろしい。この深い広い無自覚面、あるいは無自覚層といってよいが、そこからいわゆる百鬼夜行的にいろんなものが自覚面へ飛び出す。飛び出したところで初めて気がつくが、その先はどこからどうして来たものか全くわからぬ。これを妄想と仏教では言う。つまり妄想は一面は自覚的であるが、他の一面は全く無自覚性を帯びている。それで我執は妄想の一つであるが、そうして仏教はこの我執を棄てなければならぬというが、しかし一面からみれば、我執もやはり何かの意味をもっていることになる。ただむやみに我執を棄てよと言っても、なかなかそうはゆかぬ。無自覚の中から出て来る我執、無自覚のところに根をさげている末那識、これをはっきりと見なくてはならぬ。つまり末那識の本体を摑まなくてはならぬ。この末那識は無自覚性のいわゆ

る阿頼耶識（アラヤヴイジュニヤーナ）なるものを捉（とら）えて自我と認識しているのである。阿頼耶識はいわゆる無始劫来の無明の巣窟（そうくつ）であるから、これは何とも手のつけようがない。阿頼耶識そのものは、自覚性をもたぬのであるから、手のつけようがないのである。ただし、この阿頼耶識の本質というものは、末那識を通して摑むことができるのである。これが無心への手懸りなのである。

無心の無自覚性

ところが、この末那識は先にも言ったように自覚性と無自覚性との両面を備えているので、一面は五官の世界に連なり、一面は阿頼耶識の無の世界に没入しているので、われらの心生活の中枢をなすものである。無自覚のところはいわゆる無自覚で仕方がないが、幸いにしてこの無自覚が直ちに自覚面に繋（つな）がっているので、自覚面の転回において無自覚面の転回がまた行われる。そうするとわれらの心の世界に大転回を起すことにするには、どうしても意識の力によらなくてはならぬということになる。他の言葉でいうならこういう具合になる。すなわち有意識（コンシアス）と無意識（アンコンシアス）との関係は、楯（たて）の表裏、垣の内外というか、楯なり垣なりは内外表裏の両面を具（そな）えているので、その物の話をするときには、どうしてもその両面以外に出るわけに行かぬのである。その意味で、有意識は直ちに無意識であり、無意識はすなわち有意識であるともいえる。が、無意識はその定義においてすでに無意識なのであるから、この方からしては、何とも手のつけようがない。この方に手をつけようとすれば、有意識の面からでないといけないわけだ。それならどうして有意識の方から無意識へ働きかけて、そ

れに変化あるいは転向を生ぜしめ得るかというに、それは意志の集注ということでできる。

心の無意識層からいろいろの念や欲などいうものが、湧き出るままにして、あえてこれに対して意志の統制を加えぬことにしておくと、何が何やら全くわからぬことになる。せっかく有意識面の発展したのにこれを活用し能(あた)わぬということは、人間としては残念なことでなければならぬ。元来有意識面がもつ意味は「我」の成立ということであるが、この「我」が成立すると同時に、分別の世界ができ上る。分別の世界はこの差別の世界ということであるが、いったんこの世界が展開し出すと、善悪邪正真偽美醜などという価値の入り込みが紛糾して来る。したがって「我」執、「我」欲、「我」慢などと称えられる「我」の一列の系統が成り立つ。そこで心の有意識面なるものは二元論の大元締ということになり、これから広がり出る分別網はその究極を知り能わぬのである。それで分別を分別し批判してその標準の所帰を定めなくてはならぬ。それがいわゆる般若(はんにゃ)の知恵である。

般若の知恵によりて、初めて、心の有意識面から無意識層へ貫く転回が可能になるのである。

般若の知恵

般若の知恵は元来無意識層の根底から迸出(ほうしゅつ)するものであるが、末那識を通じて意識(マノヴィジュニャーナ)に現われると、分別になる。分別になっても、なおその本性であるところの無分別性をそっちのけにしない限り、般若はその本来清浄性を失わぬのである。すなわち無分別の分別、

分別の無分別ということになるのである。分別性の意識にもともより無分別性の般若が具わってはいるが、いったん分別という世界に足を踏み出すと、この分別によりて新たに無分別のもとの世界に意識（コンシアス）しなくてはならぬことになる。マノヴィジュニャーナは、無意識面と有意識面との両面を有するごとく、その働きに無分別性と分別性との両性を見ることができる。転回はこのごとくして可能なのである。転回の前にあっては、分別「我」の世界が心の全部であるが、転回という体験があってからは、般若の知恵が光り、分別「我」に無分別性のあることが明らかにせられる。これを阿頼耶識の暗窟に一点の光明を添えると言う。いわゆる転（パラヴリッティ）依なるものすなわち是れ、あるいは八識田中に一刀を下すとも言うのである。

八識（阿頼耶識）田中に一刀を下すことは、分別の無分別性を認めること、般若の知恵の働き出ること、意志の集注がその極限を突破したことである。畢竟（ひっきょう）するに、「心を一処に制すれば事として弁ぜざるはなし」で、この一処に制するということは、意志の集注、分別力の内向的飛躍、意識（マノヴィジュニャーナ）の還元的作用であるというべきである。

仏教の哲学者が、心の無意識層に、阿頼耶すなわち蔵識または無没識という名をつけて、その存在を人間の実生活の上に肯定したことは、まことに深き哲学的反省の結果といわなくてはならぬ。今少しくこの関係において阿頼耶識なるものを調べることにする。

阿頼耶識と光明

この阿頼耶識というのは、ある意味でいえば、記憶である。無没識または蔵識というは

この義に外ならぬ。単に個人的記憶にとどまらず個人を超越したところのものさえ、その記憶はここに貯えられている。いわゆる総合的無意識といってもよい。この総合的無意識はわれらの自覚的心生活の基礎をなしているが、この記憶の源底をつくっておる総合的無意識が前言ったごとく、ずっと上で自覚面に接しているので、この自覚面を通じて総合的無意識の世界に手をつけることができる。われらが阿頼耶識などいうものを認めなくてはならぬということが、すなわちすでにそこへ手をつけたことになるのである。ところで、この阿頼耶識にはもっと深い意味がある、単なる総合的無意識だけではない。総合的無意識というは、心理学者や哲学者の言い得る限りの意識世界(コンシアス)であるが、宗教の方面ではこの無意識あるいは無自覚の世界の基底になお一条の光明のあるを見出(みいだ)すのである。そうしてこの光明をして直ちに意識を通じて五識の世界へ働き出さしめるのである。

光明というのは頗(すこぶ)る非科学的な言葉と思われるが、宗教者はよくこの文字を使う。そうして自分の体験の意味に説明を与えるのである。この光明によって、今までの無自覚な阿頼耶識が、また分別の世界に照りわたるのである。心理学者にいわすれば、総合的無意識が基になって、それから有意識の世界が展開するのである。

とにかくこの光明が意識を通じて五識の上に働いているのであるから、この光明をさえ捕え得るなら、今までの世界は全然その趣を変えることになる。仏教でいえば、阿頼耶識の暗黒性が大円鏡智に転ずるのである。今までは「我」識の対象としていたものが、たとえそれが無自覚性をもっているにしても、今や一転して、「我」は「我」として認めない

訳にはゆかぬが、この「我」が光明をもった「我」になるのである。ここにわれらが五識や意識に囚えられた世界とはまた別の世界の展開を見る訳である。それなら、この光明とはどこからどうして来たのかと、尋ねられるかもしれぬが、それはわからぬ。実をいうと、そういう問題を起す必要はないのである。われらが光明のどこから来て、どこへどう去るというような、そういうことを尋ねるのは、光明をまだ手に入れていない証拠なのである。光明と自分とを二つにわけて、自分以外に光明を認めんとしているのである。光明さえ拝み得たなら、その光明がどこへどうゆくか、何をどう照らすか、またどこから来たか、そういう問題は、分別が自分の性格に限定のあることを知らないで、提出するところのものである。光明そのものになったなら、そんな問題は出ぬ。そんな問題の出るのは、光明を分別して、自分の外にそれを措いての話なのである。

光明・無心・絶対

この光明の世界に飛び込んで光明と一つに働くのが無心の境地である。そうして光明があるかないかということにも気がつかず、いわゆる任運騰々として、昨日もかくのごとく、今日もかくのごとく、明日もかくのごとくということになる。これを無心の体得というのである。

この光明が、六識から七識、八識へと照りわたり、また八識から七識を通して六識の世界へかがやき出る消息は、昔からの聖者を初めすべての宗教者が、なんらかの型で、いず

れも経験するところである。ここにこういう詩がある。

「此の見聞に即して見聞に非ず、
余の声色の君に呈すべきなし。
箇のうち若し了せば全く無事なり、
体用、なんぞ妨げん、分と不分と。」

これによってもわかるように、この見聞に即して見るところの光明は、見聞その物ではないのである。それならほかに何か、こうといって、指し示すべきものがあるかというに、そうではない、見聞に即しながら見聞でない。そうしてまた、他に見聞すべき物があるというのではない。しかそこに何か肯(うべな)うところがあれば、いわゆる全く無事だという世界が展開する。そうすると、体とか用とかと、ものを分けて話さなければならぬこともなし、また、分けないでおくというようなこともいらず、それはどちらでもいいことになるのである。そうした世界が今言った八識を貫通して動いているところのものなのである。

そこでもう一つ古人の句を出すと、碧巌集第九十則に、盤山宝積の偈頌(げじゅ)に左のごときものがある。

「心月孤円にして、光万象を呑む。
光境を照すにあらず、境亦存するにあらず。
光境倶に亡ぶ、復是れ何物ぞ。」

ここに心月というのは、これが今言ったところの光明をまず月に譬(たと)えてみたのである。

そうしてここにある心とは自覚性をいうのではなくして、自覚面と無自覚面とを、ひっくるめた一つの絶対の心である。それで孤円というのである。孤円の意味はつまり絶対ということなのである。

この光の中にすべての世界、何もかも引っくるめた全体の世界が包まれている。ここに呑という字を使っているが、この字は頗る面白い（おもしろ）と思う。ところがこの光というものをわれらは相対的に考えやすいのである。そうしてこの光の力で外界が照らされると思う。ところがそういう光があるのではない。それからまた外界というが、そういうものが別にあって、そうしてそれがこの光に照らされて姿を現わす訳ではない。光が境を照らすにあらず、境がまた存するにあらずというのは、そういう意味なのである。これは相対の世界を認めないのではないのである。つまり相対の世界に囚えられるなという意味である。

それゆえ次の句に光と境と倶（とも）に亡（ほろ）ぶという、倶に亡ぶという意味は、無くする意味ではないのである。これもやはり光と境との二元性に囚えられないという意味なのである。この二元性に囚えられないところ、そうしてこの二元性を可能ならしめるところのものがあるのである。それは何だというのが、つまり最後の句である。「またこれ何物ぞ」ということになるのである。これは禅宗の人の言葉であるから単に疑問にとどめて、「さあ見よ」ということのみであって、それ以上何があるとも言わず、ないとも言わず、表面上見たところでは、ただ「これ何物ぞ」でとどまっている。ここに大いに妙趣があると言い得られるのであるが、いずれにしても、光を心の自覚面に出して話してはいけないのである。それなら

といって、これを無自覚面に没入させてしまっては、また光ということすら言われないのである。ここが昔からの哲学者および宗教学者がいたく心を労しているところである。それでやはり、「またこれ何物ぞ」と、疑問符でありながら、詠嘆的でもある文句で、その心境を表現するよりほかないのである。

　また古人の言葉をひいてみると、碧巌集第八十六則に、「雲門室中に垂語して人を接す、汝等諸人脚跟下に各々一段の光明あり、今古に輝騰して、迥かに見知を絶す。然も光明ありと雖、恰かも問着するに到りて、又会せず。豈に是れ暗昏々地なるにあらずや」という一文がある。見聞に即してしかも見聞にあらざる底の一件の物、「還つて取り得てんや」という、これもまた疑問体でほうり出されている。参同契にもまた同様の一文がある。曰く、

「明中に当りて暗あり、暗を以て相観ること勿れ。
暗中に当りて明あり、明を以て相遇ふこと勿れ。
若し明暗を坐断せば、且く道へ是箇の什麼ぞ。」

疑問詞で句切るより外ないから、いつもそうなっている。明暗双々の世界は相対である。明暗を坐断したところに向って、一句を道い得るときに、初めて無分別の分別が可能になる、無意識面と有意識面とが行動的に一致するところがある。末後の一句を会取しされというと、何だか事が面倒になるようだが、つまりは無住の本から一切の法を立する、その端的の玄機に触着するということになるのである。無心の消息がここから伝えられるのは、わが言を待たずであろう。

上来の引文と同義の文句は、古人の著述中到るところに見られる。「汝等諸人、六根門頭に昼夜大光明を放つて、山河大地を照破す、只止眼根より光を放つのみならず、鼻舌身意も亦みな光を放つ。這裏に到りて直ちに須らく六根下を打畳して、一星事なく、浄躶躶赤灑灑地なるべし」と。繰り返して言えば、大光明は、ただに眼から出るだけでなく、鼻、舌、耳、身、意、それらからもまたことごとく光を放っているのである。この光を摑もうとするには、何といってもすべての相対的、自覚的意識作用を畳んでしまって、そうしてその上にまた別の世界があって、その世界へ飛び込まなくてはならぬのだということにしておこう。これを浄躶躶、赤灑灑、知見を絶し得失を忘れるというのである。しかしこれだけのところに膠着してしまったら、また依然として相対の世界に踞坐することになる。無心の世界は、どうしても知的分別ではいけない、無分別の分別、絶対の無意識即有意識の世界に飛びこんで、初めて実現せらるるのである。

無分別の分別

いくら分別界の文字を駆使しても、どうもこの間の消息を竭しにくいので、支那の禅匠たちは、自然を詠ずるというような塩梅に、詩の世界から宗教的生活の契機を伝えんとするようになった。これは頗る面白い風習といってよい。インドにおける初期の仏教者もこれに似た傾向を示したことは、いわゆる「長老僧尼の詩集」なるものを見ればわかる。これはキリスト教の讃美歌などと大いにその趣を異にする。ここに仏基両教の根本的宗教的

心理における相異を認めるのである。左に法眼禅師が円成実性を頌（じゅ）したものを掲げる。

「理窮りて情謂を忘る、如何か諭斉することを得ん。

到頭霜夜の月、任運に前渓に落つ。

果熟して猿を兼ねて重く、山遙にして路迷ふに似たり。

頭を挙ぐれば残照在り、元是住居の西。」

意識（コンシアス）の世界は分別の世界であるが、この分別――知的覚悟の限りを窮（つ）くさぬと、どうしても本当の宗教的生涯へはいることができぬ、すべての分別的矛盾を一気に打尽して、無義の義、絶対無価値の境地を実現し能（あた）わぬ。が、その境地をどうたとえたらよいか。物の比倫に堪（こら）うべきなしで、何と手のつけようがない。「一遍虚凝にして情け謂を絶す」るが関の山だ。さらに注釈をつけて圜悟のようにこうも言えるか。「只この一片、虚明にして凝寂なり。天上に去つて討（た）づぬることを須（もち）ゐず、必ずしも別人に向つて求めざれ、自然に常光現前す。是処壁立千仭なり」と。「是処壁立千仭」の句は、「独坐大雄峯」の百丈を憶い起さしめるが、それだけでは、どうしても分別の無分別、無分別の分別界の動きが、納得できぬので、この深々の意は、いつも「禅家に与へて戦争を作さしめる」ことになる。禅家だけでない、一般宗教心あるものには、この一件は、誰にでもみな頭痛鉢巻の種となり、兼ねてまた知的論争、哲学的弁証の尽きざる論題である。

上来さまざまに述べてきた無心ということは、分別の無分別、無分別の分別ということになるので、まことに矛盾を極めた話です。それで鶴林寺の玄素禅師は、こういう風に説

くのです。「会するときは即ち会せず、疑うときは即ち疑はず」と。また曰く、「会せざるのが疑はざる底で、疑はざるのが会せざる底だ」と。これは分別がすなわち無分別で、無分別がすなわち分別だと、こういう時と何もかわらぬのである。また「恰恰として用心の時、恰恰として心を用ひることなし」とも言いますが、畢竟同一事実を指示しているのです。こんなわけであるから、無心の境地を簡単にいわゆる「自性本来清浄」と見て、そうしてこの清浄を静的に会得してはならぬのである。ここが陥りやすい穴で、昔からこの穴に落ちたものは頗る多い。それで無心をいう場合にも頗る気をつけなくてはならぬ。仏教者でもこの誤りに陥るのであるから、まして欧米の仏教学者などにおいてをやなのです。それで、古人はいろいろと手を尽くしてわれらを教えている。すなわち彼らは寂と用、照と用、体と用、定と慧などいうような文字を用いて、分別の矛盾性を説明せんとするのです。照用同時とか、体即用、用即体とか、寂にして用、用にして寂とか、あるいは定と慧とは不二であるなどと言います。そうしてそれで、ほんとうの無心を弁証法的あるいは動的に体験させようと努めているのです。

　水南和尚は、「体に即するの用を知と曰ひ、用に即するの体を寂と為す。燈に即するの時燈が光で、光に即するの時光が燈であるやうなものである。燈と体となし、光を用と為して分けては見るが、これは二つではなくて而かも二つなのだ」と説いています。肇論にも左のごとき説がある。「用が即ち寂で、寂が即ち用だ。用と寂とはその体を一にする。同出にして異名なるものだ。用なき寂なるものがあつて用を主（つかさ）どると云ふことはない。寂

と用とは元是れ一体だ。同じく理より出で而してその名を異にするのである。用を離れて外に、別に、一寂があってそれが用の主となるのではない」と。仏教の術語でいうと、「用で常に寂だ」から縁所生の世相を破壊せず、千差万別の目まぐるしい諸法の展開をそのままにして、実相の不動性を観ることができる。それから「寂で常に用」というところからすると、等覚の涅槃性に住しながら、諸法の建立を許すことになる。いわゆる聖人は、無為にして為さざるところなしというものである。無為なるがゆえに動いてしかも寂、為さざるところなしだから、寂でしかも動く。地獄で而かも動くから、物能く一なることなしということになり、また動いてしかも寂だから、物能く二なることとなしである。物能く二なることとなしということになれば、いよいよ動いていよいよ寂、物能く一なることとなしということになれば、いよいよ寂でいよいよ動く。これが法性の自然だと、こういう風に、仏教者の弁証法は進転するのである。「知にして無知、無知にして知」、それが般若の正体、木石の無知なると、大いにその趣を異にするものがあるのだ。無心ということを詮索するときには、どうしても這般の消息に通じなくてはならぬ。

体験の世界

無心を体得することを、禅宗では見性という。見性というと何か性というものがあって、それを誰かが見ているように想像せられようが、この見性の体験には見るものもなく、見られる性もないので、そうしてそこに見性ということがあるのである。心理的にこれを無

心の境涯という。無心ということになるので、変だと思う人もあろう。われらもいつも何か心があると考えているが、それがないものに見られてくると、だいぶ見当が狂うと考えられるかもしれない。そうして今までもっておったと思うその心がないとすれば、いったいどうなるんだという問も出てくるに相違ない。それはいつも言うように、いずれも分別の世界、自覚二元の世界のみにいる人の話である。ちょうど川の岸へ立って、水の流れを眺めて、深いだろうか、浅いだろうか、冷たいだろうか、熱いだろうかと、いろいろと想像をたくましゅうするのと同じことだ。宗教の世界ではそういうことを妄想と言う。また情識と言う。科学の世界、分別の世界ではそれもよかろう。が、宗教では、とにかく飛び込んで見るのである。浅いか深いか、温かいか冷たいか、自分で体験するのである。科学は自分が実地にそれを体験しなくても、いろいろな機械をつくったり、いろいろな実験をしたりして、体験の世界のほかに概念の世界をつくりあげる。このつくりあげられた概念の世界のゆえに、われら日常の行事の上に大いに便利を得ることは言うまでもない。しかしこういう便利を得るになれて、そうして体験そのものの世界を忘れるのが、われらの常である。

　ところが概念の世界もそのもとは体験の世界なので、体験を離れて概念はないのである。概念の世界は地図の世界で、この世界も天文も一目の下に見ることはまことに結構だが、それは実際に踏んだ山や川、そのものではないのである。それゆえ概念の世界だけなら、天地を一呑みに呑みほしてしまうとも言われ得る。何でもないことだ。だが、宗教の世界

では、つまり体験の世界では、むやみにそういうことは言われない。が、宗教の世界でも天地を掀翻する、そういうことも言う。しかし概念的掀翻と体験的掀翻との間には大いなる差異がある。これを知らなくてはならぬ。

それで先に述べたようなこと、すなわち、見て見ない。無いといって有る、またその逆に、見ないで見る、無くして有るというようなことは、どうしてもいわゆる脚実地を踏まなくては、本物、すなわち自分の生命の中にはいって来ぬのである。見性という矛盾的体験は左の引文で多少は明白になる。

「天台山雲居智禅師嘗有華厳院僧継宗問。見性成仏其義云何。
師曰、清浄之性、本来湛然無有動揺。不属有無浄穢長短取捨。体自翛然。如是明見乃名見性。性即仏。仏即性。故云見性成仏。
曰、性既清浄不属有無。因何有見。
師曰、見無所見。
曰、無所見因何更有見。
師曰、見処亦無。
曰、如是見時誰之見。
師曰、無有能見者。
曰、究竟其理如何。
師曰、汝知否。妄計為有即有能所。得名迷。随見生解、便堕生死。明見

之人即不レ然。終日見レドモ未ニ嘗見一。求ニ見処一。体相不可得ニシテ能所倶絶ニス。名為ニ見性一。」

神秘的直観、直覚に非ず

ここに一言加えておかなくてはならぬことがある。こういうような体験を普通に神秘的直観とか、直覚とかいうのであるが、実際はそう見てはならぬのである。普通にわれらはよく直観または直覚などという文字を使う。そして仏教は神秘教であるとか、ないとか、いうような噂さえもするが、そして自分らもかつてはそんな考え方をしたことがあるが、これらの文字はよほど人を過まりやすいのである。それのみならず、どうも仏教における見性の体験は、キリスト教者の言うごとく、神秘的直観という文字では、どうも十分にこの間の消息を伝え能わぬように思われてならぬのだ。直観というときには、どうしても二つのものを建立しなければならぬ。見るものと見られるもの。そうしてその二つのものが、合一するとか、合致したとか、何とか言う。そうしてその合致の世界が見性であるように、大抵の場合説かれている。キリスト教の人などは神人合一と言う。これはいわゆるキリスト教的神秘主義というものであろう。しかしながら、仏教の体験はどうも直覚とか直観という字では表わしかねるものがある。これは二つのものが一つになるとか、あるいは一つのものが他のものを見るということではないのである。見性すなわち性を見るというようなことになっているので、ここに性すなわち仏性とか自性とかいうものがあり、そしてその外に立って、それを見るものがあるというように考えられるのである。無理もないので

あるが、実際の体験からみると、いわゆる性なるものと見なるものとは初めから一なのである。それを知性的に見てその一の上に自体の分裂ができて二となり、その刹那に見体験があるというのである。一である限りは無分別であるが、この無分別に分別が起って初めて二となり、見られる性と見る性とが分れる。能見と所見とは、かくて対象的に分別せられるが、その一元——一性たることにおいては初めから少しの変化もない。一が一を見るということは、直覚でなくて、むしろ自覚である。そして無分別の分別は空間的なものでなくて、時間的である、反省的でなくて、行為的である。知性的でなくて、意志的である。それゆえ、無分別の分別的自覚は念々不停流である、急水上に毬子を打するがごときものである。「アッ」という間もなく「過也!」ということになってしまう。神秘的直観または瞑想などと言って、流を停止してじっと、それを見つめているような考えを、ここに持ち出したら、見性体験は台なしになる。それからまたこの体験を二つのものが一に融合したのだなどと考えてはならぬ。絶対の中にとけ込むのだとか、吸いとられるのだというようなこともあるが、それも中らぬ。大抵西洋人の考え方あるいはインド人の言いまわしには、瞑想的、静観的、融合的、二元性を目指している趣があるので、自分らが今言わんと欲するところの見性体験と、大いに逕庭あるを覚ゆるのもやむをえぬ。

見性体験を概念的に言い尽くさんとしても、自分にはその力がないから、左に古人の問答一例をあげる。ここで自分の言おうと思うところは、一が二で、二が一でそしてその

「即」の関係が言語道断であるという、そこなのである。

呵呵大笑

仰山はその名を恵寂と言い、三聖はその名を恵然と言った。二人とも元来の知り合いであったが、ある日仰山は突如、「君の名は何だいな」と三聖に尋ねた。馬鹿みたいな話だが、三聖は何の躊躇もせずに、「恵寂だ」と言った。そうすると、仰山は「それゃ自分の名だ」と言い返した。尤もな次第である。恵寂は恵寂で、どこへでも流用せらるべき名ではないのだ。各自その封疆を守るべきである。がまた恵寂が仰山でありながら三聖でもあり得るところの一段の消息がある。三聖が仰山の名を自分のに盗用したとも言われないのである。「恵寂というのは、自分の名だ」と言う仰山の主張に対して、三聖はなんらの言いわけもせず、反駁も加えず、直ちに転回して、「わが名は恵然だ」と言った。恵寂が恵然か、恵然が恵寂か、仰山即三聖、三聖即仰山で、しかも彼此おのおのその本分を守るところがある。柳は柳でその緑を守り、花は花でその紅を守っているのである。ところが、また柳に緑ならざるものがあり、花に紅ならざるところがある。千差万別の事上においてかえって重々無礙なものを看取する。

これだけなら、概念的にも首肯せられないこともない。ただただ三聖と仰山とが、何気なく、こんな漫才的問答を取り交わしているところだけは、知性に富んだ哲学者の真似のできるところでないと言い得られる。が、いかなる知性もその落所を突きとめ得ないのは、

最後に、仰山が三聖の「わが名恵然」と言うのをきいて、呵々大笑するところである。この呵々大笑が大なる曲物だ。この一条の問答は、この一句の点破により、無限の妙趣を添え来るのである。錦上に花を敷くというべきであろう。また碧巌集の圜悟はこれに対して曰く、「這箇笑、千古万古、清風凜々地」と。まことにこんな風にも見られるが、雪竇の一句にまた無限の趣を見ることができる。「笑罷不知何処去」と、この去所がなかなかにつきとめられぬ。無分別の分別、分別の無分別――その行く先を畢竟いずこに求むべきであろうか。「只応千古動悲風」で、これを知的に解釈せんとする限り、いつも悲風の吹き荒むを感ずることであろう。

東洋的心理

上来無心ということにつきて、いろいろとしゃべったが、この話は実際のところ、いくらしゃべっても、これでよいということはないのである。が、これでよいといったん切りをつけることになれば、片言隻語でもすむのである。禅宗の坊さんなどは、この点において、大いに妙を得ている。それで「如何なるか是れ無心」とでも尋ねたら、「日日是好日」とすますかもしれず、「麻三斤」とか、「解打鼓」とか言って取りとめのない返事をするかもしれぬ。それも結構だが、誰に向っても、その調子ではいかぬので、何かと饒舌を弄しなければならぬのだ。

とにかく、無心の境涯ということは、仏教独自のもので、また兼ねて東洋的心理の最も特

徴とするところでないかと思うのである。ギリシア思想やヘブライ思想を基調とする欧米の人たちでは、どうしても到り得ないところと信ずる。無心の概念を説明しようとすれば、西洋風の考え方を、その根底からひっくり返してかからねばならぬ。「無心」に該当する適切な文字からして見当らぬのである。東洋人になると、何かしら昔からいろんなことをきかされているので、また、自ら一種その境地を現出すべき空感のなか起居しているのではっきりと意識せぬまでも、何となくその髣髴（ほうふつ）を嗅（か）ぎつけるとでも言い得べきものがある。もとより本当のところは、嗅ぎつけるとか勘づくとか、いうような、普通心理学者の考えるものと雲泥の相違はある。決して心理学者の生（なま）推量でわかるものではないので、いつも「錯了也」ではあるが、それでも、方向とでもいうべきものを、何となく感じるのである。東洋人にはこの心理的特性があるので、上来の所述も、全然的（まと）なしに矢を放ったのでもあるまいか。

何といっても仏教の基礎は心理学にある、もとより世間でいう自然科学的心理学ではないが。ちょっと見ると、哲学のようにも、認識論のようにも、また、いわゆる「神学」のようにも見えるかもしれぬが、仏教の本領は心理学にある、超絶的または形而上（けいじじょう）学的心理学とでもいうべきところにある。無心の理論は、実に仏教思想の全体系を構成しているといってよい。これが本当にわかると、仏教は神秘主義でもなく、知性主義でもなく、また汎神（はんしん）論的でもないことが認識せられる。世間では仏教の心理を、自然科学的に説明しようとするが、それでは鞭（むち）が短くて、馬腹に及ばぬ。またこれを神秘主義の一類型と見たがるが、さきにも言ったごとく、仏教体験の端的は神人の合致でも、融会でもない、また絶対

への没入でもないのである。

ことに仏教をもって汎神論と考え、これをキリスト教の一神論に対照させようとするものもあるが、これは深刻な見当違いである。どの派の仏教に見ても、心理が基礎になっている。そしてその心理には、汎神論的なところは見えぬのである。華厳の理事無礙界を一瞥すると、汎神論かとも考えられるが、事事無礙界に到りては、汎神論の一神論のというべき余地はないのである。こんな論議は西洋的思索にかぶれたところから出るのだ。東洋的、ことに仏教的理論の体系を建立するには、別に新機軸を出して、体験そのものに即した親切な弁証法がなくてはならぬ。これは日本哲学者の任務であろう。自分らのごときは、仏教生活の体験事実をできるだけ精確に叙述しておけば、それでよいと思う。

無心と動物の本能、無心と無機物の機械性、無心と無意識、無心の無目的性、無心の絶対価値、無心と道徳との関係、無心と超絶神論および内在神論、無心と無分別の分別、無心と心意識との関係、無心と般若の知恵、無心と瞑想すなわち禅定など——これらの諸問題につきて、無秩序ながらも、大体おいて愚考するところを上来略述した。それで最後に、唐の司空山の本浄禅師の無心論を一わたり紹介してこの書の結尾とする。

結　　語

無心と道……色即是空

　支那には昔から「道」という文字があった、そしてこの字は原理とか根本義とか帰宗とかいう意味に使われた。儒道、仏道という熟語のできたゆえんもここにある。日本で神道と言うが、こんな文字も、支那文化が日本にだいぶ深く浸透してからのものであろう。神の道などいう概念はよほど発達した文化をもっていないと出て来ないのである。それはそうとして、仏教が支那にはいって、これが人生の指導原理として受けとられるようになった時、この仏教と従来の「道」の考えと、どの点において一致しまたは相違するかが、自然問題になって来る、それで本浄禅師が無心を説くに当っても、これが道とどういう風に交渉するかを、問い始めなくてはならぬ。

　司空本浄の説によれば、仏とは即心是仏で、この心がすなわち仏である、それでこの心を悟れば仏の何者かがわかる。ところが、この心を悟ると心無心ということになって、今まで有心有心と思っていたその心が元来無心だということになって、心無心または無心の

心であることがわかる。すなわち仏とは即心是仏だがこの心なるものは無心の心で、有心の心ではないのであるから、仏すなわち無心とも言えるが、また無心を悟れば仏もまた有らずというわけである。

それなら道とは何かというに、これは「無心是道」または「道本無心」である。無心を了すれば、そこに自ら道があらわれる。こうなれば、仏は即道これなりと結んでよい。道もと無心、無心是れ道――そして即心是仏、心即無心という連鎖ができ上れば、道即是仏、仏即是道で、いずれも畢竟無心であるという次第にならなくてはならぬ。無心是れ道、無心是れ仏、いずれでもよいから、今かりに道と言っておいて、それですべてを代表させる。司空本浄の「道」は、仏教生活の根本義であるばかりでなく、宗教生活一般から見ても、またその根本義をなすもので、この「道」がわかれば、人生大休歇（きゅうけつ）の時節が実現するわけである。

無心是れ道なりというと、上来述べたごとく、この疑問が必然に出る。曰く、道とは心あればこそこれ有りというべきもの、無心是道とはいかにも腑（ふ）に落ちない。この理いかん。本浄はこれに答えて左のごとく説く。道とはもともとなんら名の付けられ能（あた）うものでない。心なるものを立てるので道という名もできる。心というのが名より外に実体のないものとすれば、道もその通りであろう。心あれば道あり、心なければ道なし、道と心と二つながら虚妄で仮名であるということになってしまう。これが本浄の所見であるが、今言い直して見るとこうである。今までは道なるものがあり、心なるものがあって、その心でその道

を修めたり、守ったり、見たり、説いたりするものと思っていたが、その道というは、無に因って有ることになった、その心というもまた即是有となって来た。一切皆空となれば、この身心なるものを、どう片付けてよいか。これをいかにして空じ去り能うか、現にこの目で見たり、この心で考えたりするではないか。これをいかにして空じ去り能うか、無と見立てられるか。次の疑問は自らここに出る、この身心なるものを是れ果して道か。

本浄曰く、「わが此身心本来是れ道だ」と。

これはいかにも大胆なる矛盾のように見えるが、禅師の論理は次のごとくである。無心是れ道で、心がなくなれば道もまた無である。そこに心と道と一如の世界が成り立つ。道も心も無の世界で一如となるのである。この一如の場所、身心是道ということができる、また道是れ身心ということができる。なぜかというに、身心本来空だからである。道も空、身心も空なれば、この空、この無の上において、この道理を領得するのである。身心を相の上で見れば、何かとの迷いも出るであろうが、かえってこれを無相の上から見れば、直ちにそこに道の本体を悟り得るであろう。四大主なしということは元来仏の教えで、万古不易の原則である。この無主がすなわち無心で、すなわち道の当体であるのだ。

こう言うと、またさらに次の問が発せられる。曰く、無心是道、身心是道とすれば、瓦礫もまた無心でここにも道があることにならぬだろうか。四生十類皆身心あり、是れまたみな道なるべきか。禅師の答。見聞覚知の世界にいては、道の話、無心の話は到底不可解で、また没交渉である。この世界を出て来ないと本当の道を云々するわけにはゆかぬ。眼

耳鼻舌身意を超越した、すなわち見聞覚知を認めない所、無の世界へ飛びこむことにより て、初めて道がわかるのだから、草木瓦礫とか四生十類などを見、それに囚われていて、 道がこれらかとかいうような問題を出す限り、道も無心もわからない。が、それだとて、 草木瓦礫を見聞覚知しながら、その世界で、それを空無にせよと言うのではない。その空 にはなお見聞覚知の臭いがくっついていて、本物の道と相去ること頗る遠い。見聞覚知の 世界に対していて、しかも取捨愛憎の心の動かぬところに、覚めなくてはならぬ。そんな 所が別に有ると言ってはいけないが、不即不離という言葉で指示せられているところを会 得してほしいのだ。

この会得が仏の覚であり、われらの悟である。無心の端的はこれを出ぬのである。無心 というと、すぐ木石の世界を引き合いに出すのが、われら分別の常態だが、無心は見聞覚 知の分別界で言うのでないから、ここをよくよく覚悟しなくてはならぬ。無分別の分別と いうのは是れだ。本浄禅師の答に自分の言葉をだいぶ入れて説明すると、まずこんなこと になる。偈あり、曰く、

「見聞覚知して障礙あることなし、
声香味触の裡にありて常に三昧なり。
鳥の空中に只麽に飛ぶが如し。
取なし、捨なし、憎愛なし。
若し処に応じて本と無心なることを会せば、

始めて名づけて観自在となすことを得む。」

「鳥の空中に只麼に飛ぶ」と言うを了得すべきである。只麼の字面白し、「如是」ということなり、「如し」の義、「在るがまま」、「動くがまま」なり。邦語のまま、これを翻訳すると、赤裸裸とも、浄灑灑（さいさい）とも、本来自性清浄とも、不思善不思悪とも、はからいなしとも、無義の義などとも言うのである。ここには汎神論もない、神秘主義もない。「まま」の字、衆妙の門である。

さらに一問が出る。ままと言うなら、誰が道とか、仏とか、無心とか、無分別とか、矛盾の同一性などと言うか。平地に大波瀾（はらん）を起すは誰か。この「誰か」が大問題である。ままの世界にどうしてままならぬものがあるか、自然の不平等があるか。本来自性清浄ならば、どこから山河大地を得来る。心もなく道もなければ、なにゆえに賢愚を分けるか、生仏の差異があるか、修道、修心を言うか。「永夜清霽（せいせい）何所為」か。畢竟するに、「誰」ということは、どこから出るか。無分別界にどうして分別の世界が可能か。

同じようなことが、いつも繰り返されるのであるが、これは人間意識の始まりから問題で、また人間ある限り存続するところのものである。ままがままならぬで、ままならぬがままだと言うのは誰か、それがどうしてか。これらの問は、つまり、分別智上から出るのであるが、これに解決を与えるものは、かえって無分別智の中から出るのだ。これが般若の知恵というもの。本浄禅師の偈二つを掲げる。

「道を見て方に道を修する、

見ざれば復た何をか修せん。
道の性は虚空の如し、
虚空に何の所修かあらん。
偏く道を修するものを観るに、
火を撥つて浮漚を覓むるが如し。
但ゝ傀儡を弄するものを看よ、
線断ずるとき一時に休する。」
また曰く、
「道の体には本と修なるものなし、
修なくとも自ら道に合へり。
若し道を修せんとの心を起せば
此人は道を会せず、
一真性を棄却して、
卻て閙浩浩に入るものなり。
忽ち修道の人に逢はゞ、
第一に道に向ふことなかれ。」
無分別の分別を会得せぬ限りは、千言万語、ことごとく皆糠に釘であろう。
鎌倉、建長寺の開山の蘭渓禅師は心経に注を書かれた。その中の一つ二つを紹介いたそ

う、無心の義を会するに何かの助けにでもなるかと思う。

「色不レ異レ空」と言うに対して、「他の灰頭土面なるに任かす」と言っている。

「空不レ異レ色」には、「山上の鯉魚、水底の蓬塵。」

「色即是空」――「喝一喝して云はく、賓主歴然。」

「空即是色」――「咄して云はく、事は叮嚀より起る。」

色空の関係は差別と平等、多と一、仏と衆生、神と人間などいう関係に連絡をもっている。いずれも根本には同一問題が潜在する。煎じつめれば、百不知百不会である、が、この不会底の人が元来不疑なのである。無心ということが妙なところへ落着した。

解説（旧版）

　この書について、私が何か解説がましいことを書くことは無意味であるかもしれない。著者のような長い深い仏教生活の体験事実を身に持たないで、私が何を言おうと無意味であり、またこうした書物は読者がいきなり読んだ方がいいのであって、下手に手びきを与えるようなものは、かえって誤解のもととなりはしないかとも考える。私はこの書を改めて読み返し、いったい何を書くべきであるかを惑った。ただこの際、私が何か書こうと決心したのは、私はこの書を、こう読むようにすすめたいということからである。

　この書は著者の序文にもあるように、ある教団の一場所で講演された速記にもとづいて成ったものである。しかし、この書は決して聞書程度のものを出版したものではない。抹香臭い説教書でもない。読者は序文だけを見てこの書の全体を勘違いしてはならないのである。総じて仏教書といえば、その専門家でなくては皆目わからない難解なものか、さもなければ善男善女向きの通俗なものである。仏教思想を知りたがっている人は多いのであるが知る本が少ないのである。ことに最近は知識人の間で東洋思想――ことに仏教思想に対する関心がたかまってきたが、適当な概説書のないことが慨かれている。仏教の思想界には沢山の学者があるのにどうして、かかる要求にこたえる書が出ないのであろうか。

私は多くの学生や知識人たちに接する機会が乏しくない。これらの人々の間には熱心に仏教思想を知ろうとしている人たちがある。こういう時に、まず第一に私がすすめるのはこの書の熟読である。この書の内容は必ずしも平易ではない。用語は講演の速記だけに平明ではなるが、無心ということは尋常一様にわかるものではない。著者も「無心ということは、よく平生われらの使う言葉であるが、ほんとうの意味においては、なかなか摑み（つか）にくい」と言っている通りである。この書にはほとんど仏教の専門術語は使われていない。誰もが読んでわかったような気持にはなれるが、心底にときがたい疑団のようなものが残ることであろう。この書は幾度も幾度も繰り返して熟読すべきものであり、そうしているうちにだんだんと疑団のようなものが消えて行くように思われるのである。

私は学生や知識人たちにこの書をすすめる時に、熟読してほしいということと次に必ず付言することがあるのである。それは無心ということは概念的に把握するのではなくて境涯的に究明してほしいということである。著者は宗教体験の根本義を無心に見たと述べており、境涯において無心を究めているのである。著者はこう警告している。「実際無心の境地を何かの方面で体得したものでないと、いくら説いても画餅饑（がべい）に充らずということになるでしょう」と。無心の概念的把握は画餅にすぎないのである。

境涯において究められた無心は決して静的なものではなくて動的なものである。無心は本来清浄底のものではないし、心が無いといった空虚なものでもない。無心は木石のように無心ではあろうが、そこから無窮の妙用が展開するものでなくてはならないのである。

「無極の両体が照し合つて、その間に影像なき、これを無心と云ふ」と言い、そこに照し合う働きがなくてはならないのである。有であるとか、無であるとかいう、無の静止した無心ではなく、有心と無心と交錯したところに展ずる無心である。しかしこう言われるからといって境涯において直ちに誰もがやすやすと無心を究め得られるものではない。境涯において無心を究めるということは、換言すれば宗教的境地が開かれるということである。この境地は無分別の世界と言ってもいいし、身心脱落の世界、只麼の世界、仏の誓いにまかせた世界と言ってもいいであろう。

白隠和尚は「問うな学ぶな、手出しをするな」と教えた。近代知識人はあまりにも問い学び、手出しをしようとするのである。無心を見ようとして無心を見失っているのである。概念的な把握、それは無心を外に見ようとするものであり、外に見ようとするから見失うのである。もし外に見ようとするならば、眼を閉じながら見ざるところのない見方でなくてはならないのである。口をつむってしゃべり、耳を塞いで聞くというのも同じことであるが、こうなれば外といっても内であるし、内が外でもあろう。知識人はこれを矛盾的体験と呼ぶであろうが、外が内、内が外ということが矛盾と見られる限りはやはり外は外、内は内でしかない。外が内で、内が外であるというようなことは脚実地を踏んでのことでなくては到底わからぬことである。地図の上で山川を見るのと実際に行って山川を見るのとでは、同じ見るは見るでも同じではない。無心を見るといっても実際に見るのでなくてはならないのである。実際に見るということは体験することであり、自己の生命のうちに

見ることである。境涯において究めることである。

この書は読んで確かに平明である。しかし読者は境涯において無心を究めることのいかにむつかしいかに気づくところがなくてはならないのである。著者はこの書において自分の仏教生活の体験事実をできるだけ精確に叙述したと言っている。この体験事実という言葉はきわめて厳粛である。本書はすぐれた仏教思想の概説書と言えようが、一般の書とは著しく意味が異なるのである。体験の書と言うべきである。読者はこの書を読むことによって著者の体験事実を自らの体験事実に深めようとするのでなくてはならないのである。いかにそれが困難であるということに気づいても。

この書の初版（大東出版社）は昭和十四年五月に出ている。その後数版を重ねた。この著者のものとしては「禅と日本文化」（岩波新書）についで多く読まれたものである。この書は著者の思想的発展の一つの岐点をなし、不生禅、即非の論理、あるいは霊性的自覚と呼ばれるものがこれから体系づけられて行ったのである。

古田紹欽

解説

末木文美士

本書が刊行されたのは一九三九（昭和十四）五月である。大拙六十九歳。日中戦争が次第に泥沼化して、日本が太平洋戦争への道に踏み出そうとしている時代である。大拙個人にとっては、最愛のビアトリス夫人が前年入院し、この年の七月十六日、六十一歳で亡くなっている。日本にとっても、大拙にとっても、激動のときであった。

しかし、そうした状況は本書には直接に反映していない。大拙の心は深く宗教の世界に遊んでいる。六十歳を過ぎて、大拙の著作は円熟味を増してきた。それまでの十数年間で、世界的な禅思想家としての大拙の地位は確固たるものとなっていた。一九二七年に英文の主著『禅論文集』（*Essays in Zen Buddhism*）の第一集、一九三三年に第二集、一九三四年に第三集を出し、一九三四年には『楞伽経（りょうがきょう）』の研究で博士号を取得。また、『神会録（じんねろく）』や達摩の語録をはじめとする新出の敦煌（とんこう）出土禅文献の研究など、どの一つをとっても、第一級の研究者が一生かけてはじめてやっと成しとげられるような巨大な研究を、ほとんど

同時並行的に次々に発表して、世界の禅研究、仏教研究の最先端をひとりで切り開いていく勢いであった。一九三六年にはアメリカ、ヨーロッパを講演して回り、その名声はますます大きなものとなっていた。

そのような中で、それまでは『楞伽経』や『華厳経』などのインドのサンスクリット経典や、敦煌文献による中国の初期禅宗史など、インドや中国の文献研究に力を注いでいたのが、一九三八年には『禅と日本文化』（*Zen and Japanese Culture*）のもととなる『禅仏教とその日本文化への影響』（*Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture*）を英文で出版するなど、この頃から次第に日本のものに中心を移すとともに、本書のように、自身の体験を織り交ぜて、禅のみに限らないもっと広い宗教的世界を思想的に解明しようとするようになってきた。それが発展して『日本的霊性』（一九四四）に至るのである。

さて、本書では「無心」ということを「東洋精神文化の枢軸」（序）とみて、禅のみならず、浄土教や、あるいはそれ以外の日本や中国の思想をも含めて、その思想を解明しようとしている。大拙というと直ちに禅と結びつくが、真宗大谷派の大谷大学の教授をしていたこともあり、浄土教、とりわけ親鸞について深く研究しており、親鸞の著作の英訳や、妙好人（みょうこうにん）の発見のような優れた業績を挙げている。本書は大谷派の信徒の要請で行った講演の筆記がもとになっているということもあって浄土教への言及は多く、大拙の独創的な禅浄一致ともいうべき思想が存分に展開されていて、興味深い。

無心とは何か。第二講で大拙はそれに三つの意味があるという。即ち、形而上学的な無霊魂説、倫理的な我執否定の無我説、そして第三に宗教的意味であり、大拙はこの第三の意味での無心を論じようとする。それは、「絶対の他者、他のもの、自分ならざるもの、絶対に自分の向うに立っていて、自分を全く包んでいるもの、絶対の他力と言ってもいい、そのものに任せること」（四九頁）であり、それこそ「宗教」と呼べるものである。この言い方には、キリスト教を意識しているところがあると同時に、明らかに浄土教が念頭に置かれている。達摩の『無心論』を引用するように、無心は禅的な用語であると同時に、大拙はキリスト教をも念頭に置きながら、浄土教と通底する用語として提示するのである。それ故、無心は「受動性」という言葉と置き換えられる。

　これはかなり大胆な無心の解釈である。何故ならば、禅の立場は臨済の「赤肉団上一無位の真人」に代表されるように、絶対主体性、絶対能動性を主張するように思われるからである。それに対して、受動性は自らを完全に空虚として、他者からの贈与をそのままそっくり受入れることである。否、その言い方も適切でないかもしれない。むしろ、贈与を受けるというよりは、何ものであっても占拠しうる空虚な場となること、と言うべきかもしれない。家に鍵がないどころか、扉も壁もすべて取り払って、その場を明け渡すことである。神であろうが、悪魔であろうが、泥棒であろうが、誰であってもそこには入り込むことができる。大拙は無心の典型例として趙州の石橋の話を挙げる（第三講）。趙州の石橋は「驢を渡し、馬を渡す」のであって、その上を何が通ろうが一言も文句を言わない。

大拙はそこで、「日本人が渡ってもよし、支那の人たちはなおさらだろう、その外西洋人でも蒙古人でもよい」（八七頁）と付け加える。これはある意味で過激である。もっと言えば、国家主義者が通ってもよし、共産主義者が通ってもよし、ということになるだろう。そうなれば、大拙自身が言うように、この意味での無心は、「倫理を否定してしまう」（五〇頁）、「道徳そのものを否定してしまう」（五一頁）ことになる。

宗教と倫理道徳がどう関わるかは、じつは明治以後の宗教思想の最大の論点と言ってもよい問題である。そして、道徳倫理を越えるものとして宗教を位置づけたのは、近代の浄土真宗の最大の思想家清沢満之であった。大拙はこの点で満之を継承する。宗教を非倫理として位置づけることは、既成の道徳を相対化し、「無政府主義的」（五〇頁）で「この社会を否定してしまう」（五一頁）ことにもなる。しかし他方、国家が侵略戦争に突っ走っても、それを止める原理は出てこない。その点、大拙自身の言動もまた微妙な問題を孕んでいる。現代の場から極端な例を挙げれば、オウム真理教の信者たちもまた、無心に教祖の言葉に従ったのではなかったか。無心＝受動性はこのような難問を抱えている。

ともあれ、第一講から第三講あたりで無心ということを正面から打ち出す大拙は、「危険だから、また普通にあまり大っぴらに見せちゃいかん」（三二頁）というところを大胆に、思う存分に提示する。「宗教の極致というものには、木や石のようになってよいというところがある」（二〇頁）、「本当の仏教的体験からすると聖というものはない」（四二頁）、「現実の生々しい世界と思われるものの外に、また寝言らしいと同じ世界に、自分ら

がいる」（七四頁）等々、かなり激しい言い方が続く。当たり障りなく、宗教とは何か居心地のよい癒しであるかのように説く宗教家が溢れている中で、大拙はそんな俗悪な宗教論を胸がすくようにぶった切る。ここらあたりに大拙の本領が遺憾なく発揮される。

禅に関する事柄を論じるとき、大拙はやはり本当に生き生きしている。趙州の石橋とともに、第二、三講で取り上げる百丈の独座大雄峯の説明も見事である。無心を受動性と定義付けると、そこには活動性がないように見られてしまう。大拙はそうではないという。百丈は僧に「独座大雄峯」（自分は大雄峯（百丈山の異名）に坐っているだけだ）と答えたのであるが、それで終るのではなく、それに対して、僧が礼拝し、さらに百丈がそれを打つという動きが出てくる。そこに「無心の活動」が生れることになる。

その話に対して、大拙は「真宗的下語」を付ける。「独座大雄峯」には「一座蓮華未曾動」または「唯見仏光明顕赫」と着語し、僧礼拝には、「南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏」と付ける。百丈が打つのにも「南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏」ではどうか、というのである（九六頁）。見事な禅的浄土解釈と言うことができる。中国では明代以後念仏禅が盛んになるが、今日まで広く使われる公案として「念仏するものは誰か」というのがある。大拙の著語にもそれに匹敵する念仏禅の趣がある。

だが、浄土教を正面から扱う段になると、禅よりも厄介な問題が出てくる。「真宗の方面、浄土宗の方面では、どうしても浄土と穢土とを分けます。この浄穢ということは、分別の世界をいうものです」（九四頁）。それ故、浄土と穢土という二元論になると、ただ無

心というわけにはいかなくなる。「絶対の無分別、まことに結構だが、そこに止まっていては、畢竟空で死人と同様である。無分別はきっと分別に出で来るを要する」（九二―九三頁）ことになる。そこまではよいが、「無分別が転じて分別になっても、その分別はすなわち無分別なのです」（九三頁）と言われると、ちょっと待てよ、という感じになる。先ほど挙げたような胸のすくようなストレートさがなくなり、下手をすると、ご都合主義的な妥協ともなりかねない。

　実はこれは大拙の問題ばかりとはいえない。浄土を西方十万億土先に実在すると素朴に信じている限りは問題ないが、それを近代的に考察しようとする途端、その意味付けは困難を生ずる。金子大栄・曽我量深という近代を代表する宗門学者が揃って異安心とされ、大谷大学を辞職しなければならないような事態が実際に起こっている。そこから、宗門学者たちは萎縮して、浄土をどう解釈するかという問題は本格的な議論が封殺されてしまった。その中で、大拙の論もまたかなり難渋して、禅を論ずる際の小気味よさとはいささか勝手が違って苦労している。しかし、苦労しながら、浄土系の学者たちが逃げてしまった問題を正面から引き受けようとしている。大拙の誠実さである。

　結局のところ、問題は「この穢土からあの浄土の世界に行くと言うと、二つにわかれてしまう。それならそうでなしに、浄土はすなわちこの世界だと言うてもいけない」（二六頁）というディレンマなのだ。即ち、「何の準備なしに、娑婆即寂光土という訳にはゆかないけれども、娑婆のどこかに極楽を認め得ると言いたい」（一一〇頁）ということであ

る。このディレンマは実は浄土思想の弱点ではなく、宗教の本質、もっと言えば人間の本質に関わるものだ。理屈で割り切れないからと言って、浄土を否定してしまえばよいというう単純なものではない。

大拙は第四講ではこの関係を、「こちらが極楽に映る、極楽がこっちに映る」（一〇七頁）という相互映徹の関係として説明しようとする。これも十分に展開すれば深い論となるであろうが、やや萌芽的なところで終っている。しかし、先に挙げた無分別（無心）と分別（有心）の関係という問題のほうは、浄土の問題から多少切り離されてではあるが、第五講でかなり立ち入って論じられている。これは無心そのものの議論としても重要である。

大拙はここで、自然のままの無心と人間的無心とを区別する。自然のままの無心は、風が木を倒したりする物理的無心や、虎が平気で人をも食うような動物の本能的無心である。人間で言えば、幼児の無心である。先に大拙は、無心は木石になることだといったが、こうなると単に木石に戻ればよいというわけではなくなる。そうした無心を離れるところに「人間らしくなって来て、そこに子供時代や動物では味わわれない一種の価値をもった世界が展開する」（一八六頁）のである。それが「人間的有心」である。

ちょっと脇道にそれるが、大拙は「大和魂の働き」をこの本能的な無心の段階に入れている。「いわゆる愛国心の発揚といっても、やっぱり虎が人間を食うように、良いことでもなければ、悪いことでもない」（一八〇頁）というのである。ちょっと読み逃してしま

いそうなところだが、当時の情勢を考えればかなり強烈な時代批判である。大拙は、当時はそれほど強く日本の戦争に反対していたわけではないが、「大和魂」とか「日本精神」とかの強制に対しては、それこそ「本能的に」（！）強い嫌悪感を持っていたようで、それがやがて「日本精神」に対抗する「日本的霊性」の創唱につながることになるのである。

話を戻すと、このように「人間的有心」の「意味の世界」が展開することになるが、それではもちろん終らない。そこに「人間的無心」の段階が出てこなければならない。その際、例えば、低次な無心から、有心を経過して、その上の高度な無心に達するという三段階の展開であるならば、理屈として分りやすい。だが、大拙はそのような俗流の三段階説を拒否する。人間的な無心は有心の分別を離れることではない。「「我」というものをもちながら、我は我、人は人ということがありながら、そこに人も離れ、我も離れたところの世界を見るということにしなければならないのである」（一九三頁）。

これは難しい要求である。口先だけならばいかにももっともらしく言うことはできる。それこそ悟りの風光である。などと言ってしまえば、有難そうなお説教として完結して終りである。確かに大拙も「決して容易な修行でゆけないのはもちろんである」（一九四頁）と言っている。だが、「容易な修行ではいけない」ことを、一般的な原理として立てることができるのであろうか。それならば、普通の人は所詮（しょせん）そのような原理とは無関係でしかないことになってしまう。

大拙が言いたいのはむしろ、「この「我」の意識というのは人間だけにあるのであって、

そうしてこれが矛盾の世界、悩みの世界なのであるから、人間である限り、これをなくするという訳にはゆかないのである」（一九三頁）というところにあるのであろう。そこにこだわるとき、倫理の世界が開かれる可能性が出てくる。そうではあるが、そのことを認めた上で、「人は人でありながら我、我は我でありながら人というような塩梅に、そこに両者の区別をなくしないで、そのままにしておいて、そうして融通の道がつくところがある」（一九五頁）というのであり、それこそ人間的な無心に他ならないとされる。

これも下手をすると俗流のお説教に堕するような言い方ではある。しかし、それを動物の本能とは異なった「人間の本能」（一九五頁）という言い方をすると、再び綺麗事で丸く納まらない何かが立ち上がってくる。「私」は他者と異なる「私」であろうとする一方、他者との融合をも求めるのではないか。集団の中に埋没する快感――そう言うと何か低次元のように聞え、宗教的な無心とは異なるかのように思われるが、必ずしもそうはいえない。仏教の無心は宗教的オルギーとは異なるかもしれないが、まったく無関係ともいえない。

有心と無心、分別と無分別、我と無我、さらに言えば穢土と浄土の関係は、このように綺麗には収まりがつかない。「容易な修行ではいけない」というのは、あまりに容易に口先だけでその困難が乗り越えられるかのように語る手合いに対するアンチテーゼに他ならない。「滅私奉公」に向かう時代の中で、「無心」も下手をすれば「滅私」の中に巻き込まれかねない。大拙がどの程度自覚していたかは分らないが、少なくともここには安易に

が。

大拙に俗流なお説教や時代迎合的な面がないわけではない。むしろそれがあるから大衆受けするのだともいえる。しかし、大拙は微妙に曖昧（あいまい）な言い回しを駆使しながら、それを超えていくしたたかさを持っている。さまざまな批判を受けながらも、大拙が時代の中で忘れられていくのでなく、むしろこれから本当にその価値を輝かせてゆくのは、まさしくその二枚腰の故である。そして、今度はそれを読み取っていく力が、読者の側に要求されることになるのである。

本文庫は、一九五五年六月五日初版発行より版を重ねましたが、このたび、改版し、新たに解説を加えました。

無心(むしん)ということ

鈴木大拙(すずきだいせつ)

平成19年 9月25日　初版発行
平成25年 10月30日　10版発行

発行者●郡司 聡

発行所●株式会社KADOKAWA
〒102-8177　東京都千代田区富士見2-13-3
電話 03-3238-8521（営業）
http://www.kadokawa.co.jp/

編集●角川学芸出版
〒102-0071　東京都千代田区富士見2-13-3
電話 03-5215-7815（編集部）

角川文庫 14860

印刷所●株式会社暁印刷　製本所●株式会社ビルディング・ブックセンター

表紙画●和田三造

ISBN978-4-04-407601-6　C0115